EUDALDO FORMENT GIRALT

METAFISICA DE LA PERSONA

Francisco Canals

Tesis doctoral dirigida por el
Dr. D. Francisco CANALS VIDAL

UNIVERSIDAD DE BARCELONA
FACULTAD DE FILOSOFIA Y CIENCIAS DE LA EDUCACION
Curso 1975-76



Metafísica de la persona

Eudald Forment Giralt

M E T A F I S I C A   D E   L A   P E R S O N A

T O M O   I

INDICE GENERAL

INTRODUCCION

En este estudio se intenta mostrar lo que es la persona desde el punto de vista metafísico. Se examinan, para ello, las distintas doctrinas metafísicas, que se han dado, y así averiguar si alguna de ellas es sostenible. Estas doctrinas son la de Santo Tomás, Duns Scoto, Suárez y Tifano. Podría también añadirse la de Capreolo y Cayetano, porque, siendo ambos tomistas, interpretan diferentemente la concepción de la persona de Santo Tomás. Aunque la mayoría de los tomistas han sostenido que la interpretación de Cayetano es acertada y, por tanto, que su doctrina es idéntica a la de Santo Tomás.

El que el número de doctrinas metafísicas completas de la persona sea relativamente escaso, se explica porque, por un lado, el concepto de persona es extraño a la filosofía griega. Por el otro, porque los conceptos de persona,que se encuentran en la filosofía moderna y contemporanea, no son verdaderamente metafísicos. Los autores que se ocupan de la persona la caracterizan desde el aspecto psicológico, ético o jurídico. Incluso la tendencia filosófica actual llamada "personalismo" tampoco dá una auténtica doctrina metafísica de la persona, pues considera a ésta desde un punto de vista ético u otro distinto. Lo que es perfectamente legítimo, porque la

persona puede estudiarse desde otras perspectivas distintas de la metafísica, pero esta última es la que las fundamenta.

La doctrina metafísica de la persona de Santo Tomás se analiza en la primera parte, titulada "La doctrina tomista del supuesto". En el capítulo primero se examina la célebre definición de persona formulada por Boecio en el Liber de Duabus natura contra Eutychen et Nestorium, según la cual la persona es la substancia individual o primera de naturaleza racional, y que Santo Tomás,considerándola válida, justifica su terminología. De esta explicación parece derivarse que para Santo Tomás la substancia primera, hipóstasis, o supuesto sería un género, la persona una de sus especies y la racionalidad la diferencia específica. Asi se ha afirmado muchas veces, considerando, por tanto, que la persona es algo esencial y que se diferencia del supuesto por una determinación de la esencia, la racionalidad.

Sin embargo, como se comprueba, esta concepción, en todo caso, puede atribuirse a Boecio, no a Santo Tomás. Porque, aunque acepte su definición, cambia el significado de sus términos, ampliándolos. Modifica, por ello, la concepción de Boecio, sin advertirlo explicitamente. Lo que no es extraño, pues también Santo Tomás al exponer otras cuestiones acude a doctrinas dadas por alguna autoridad y las amplía o corrige, sin tampoco indicarlo. Asi dice que con la expresión substancia individual, o su equivalente de supuesto, que aparece en la definición de Boecio, no hay que entender la mera esencia substancial individual, sino ésta y el subsistir, que es el existir "per se et in se", por sí mismo y en sí mismo, o de modo autónomo e independiente. Y, por tanto, este modo de existir también lo incluye la persona.

Ahora bien, se mostrará que para Santo Tomás la existencia o el hecho de encontrarse en la realidad lo confiere el esse o actus essendi, el cual, al componerse con la esencia individual, realiza dos funciones. Una entificadora, ya que al componerse con la esencia, la constituye en ente, pues éste

es la esencia "quod habet esse", que tiene esse. La otra función es la realizadora o existencial, pues el esse hace que este ente se encuentre fuera de la nada, exista. Por tanto, si algo subsiste o existe por propia cuenta y no por cuenta de otro, es que posee un esse propio. De manera que la subsistencia o lo que confiere el subsistir es el esse propio. Por consiguiente, si el supuesto y la persona subsisten es que incuyen, además de la esencia substancial, un esse propio. Y, como estos constitutivos son los del ente substancial, el supuesto y la persona, para Santo Tomás no son esencias substanciales individuales, sino individuos substanciales o entes substanciales.

De ahí, que el constitutivo formal del supuesto y de la persona, tal como se excplica en el siguiente capítulo, sea el esse propio, ya que éste es el del ente substancial. Sin embargo, por tener el mismo constitutivo formal, parece que no difieran el supuesto y la persona, o bien, que no sea éste el constitutivo formal de la persona, ya que Santo Tomás afirma repetidamente que la persona implica una dignidad o perfección de la que carece el supuesto. Por ello, parece que pueda también sostenerse que el constitutivo formal de la persona es doble; es decir, que lo es el esse en cuanto la persona es ente o supuesto, y que lo es también la racionalidad, en cuanto que es persona, que asi determinaría al supuesto como la diferencia específica al género.

Sin embargo, se demuestra que para Santo Tomás ni el supuesto es un género, ni la racionalidad una diferencia, ni es el constitutivo formal de la persona. Su constitutivo formal es único, el esse propio, que es el mismo que el del supuesto. Y a pesar de ello, se explica perfectamente por qué la persona y el supuesto difieren. Pues para Santo Tomás el esse es acto, y acto de los actos, es decir, es el acto primero y fundamental, por ello es lo más perfecto, es la perfección suprema; todas las perfecciones se derivan, por tanto, del esse o de esta perfección máxima. Por esto, los entes no difieren

porque el esse sea un género, al que puedan añadírsele diferencias que lo determinen completándolo y perfeccionándolo, pues el esse es la máxima perfección. Los entes difieren porque el esse es recibido en las diversas esencias, que lo limitan o rebajan de manera distinta en sus perfecciones. Por ello, es necesario que los entes participen del esse, tal como sostiene Santo Tomás, y lo hacen según una cierta medida o grado que expresa la esencia. De manera que la esencia no posee ninguna perfección, no es absolutamente nada, solamente un grado o medida de participación o limitación del esse.

Según esta doctrina de la participación del ente, que se analiza detalladamente, el supuesto y la persona difieren porque son distintas participaciones del esse. La persona es más perfecta que el mero supuesto, porque es una más plena participación del esse, en las criaturas, y es el mismo esse en Dios. Por esto dice Santo Tomás que la persona es "perfectissimum in tota natura", es lo más perfecto que hay en toda la naturaleza, es la mayor participación del esse, lo que está mas cerca del Ipsum Esse. Asi pues, es imposible afirmar que la racionalidad o cualquier determinación esencial, constituya a la persona. Si se ha afirmado muchas veces, lo contrario, es porque la noción de esse, al igual que la de esencia, han sido mal comprendidas, a pesar de ser, como se ha dicho, "el verdadero núcleo de su síntesis metafísica".

Los primeros tomistas también sostuvieron, como Santo Tomás, que el esse es el elemento personificador. Uno de los más importantes fue Capreolo, llamado Princeps Thomistarum. En su obra Defensiones Theologiae Divi Thomae Aquinatis analiza la doctrina de la persona de Santo Tomás en dos artículos. Uno de ellos (III Sent., d.5, q.3, a.3) se examina en los siguientes capítulos de esta parte. En el artículo Capreolo afirma que el esse convierte a la naturaleza en persona, y que es un constitutivo extrínseco de ella. Degl'Innocenti da esta misma interpretación en Il problema della persona nel pensiero di S. Tommaso (1967), aunque incurre en una confusión. En cambio,

Quarello en Il problema scolastico della persona nel Gaetano e nel Capreolo (1952) da una interpretación inviable.

Todas las escasas interpretaciones que se han dado de la doctrina de Capreolo, se mostrará que incurren en el mismo defecto: el no comprender que si se considera a la persona en una perspectiva en la que el esse queda extrínseco a la misma, constinúa siendo un constitutivo, un elemento necesario. Por este mismo motivo tampoco es acertada la interpretación que da Muñiz en El constitutivo formal de la persona creada en la tradición tomista (1946), en la que sostiene que para Capreolo el elemento personificador, no es el esse, sino el orden trascendentall al esse.

Capreolo en este mismo artículo responde a las objeciones de Duns Scoto a la concepción tomista de la persona. Por ello, en esta primera parte se analiza también la segunda doctrina metafísica de la persona, expuesta por Duns Scoto en el Opus oxoniense y In III Sententiarum, que como se comprueba, no es verdaderamente su autor, tal como siempre se ha dicho. Según esta doctrina lo que la persona añade a la naturaleza es algo negativo, la negación de toda dependencia. Pero ello, no parece admisible, pues, aparte de la crítica de Capreolo, la doctrina en si misma es contradictoria.

En el capítulo quinto se expone la noción de subsistencia de Capreolo, que es idéntica a la dada por Santo Tomás; y que confirma que considera al esse como constitutivo de la persona, ya que identifica el acto de subsistir con el esse o "actus essendi". Esto último no es reconocido por Quarello, pues pretende conciliar las interpretaciones de Capreolo y Cayetano. Lo mismo intenta Muñiz, pues, aunque admite esta identificación de Capreolo, niega que de ella se infiera que la subsistencia, en el sentido de causa del subsistir, o elemento personificador, sea el esse. Dando para probarlo una interpretación que tiene como precedente a la que expone el cayetanista E. Hugón, en el Tractatus Dogmatici (1927), y que no es aceptable. Es

mas, la interpretación de Muñiz está basada en una doctrina del esse opuesta a la de Santo Tomás, pues concibe al esse como actó último o última perfección.

Capreolo, en este mismo artículo, da una segunda definición de la persona, que al igual que en la primera, se indica que son dos los constitutivos del supuesto: la esencia individual substancial y su esse propio. Y, además, se indica que éstos forman una composición en sentido ámplio, que no es una composición esencial o de constitutivos intrínsecos. Capreolo denomina a esta composición de la persona, en la que uno de sus constitutivos permanece extrínseco, composición cum his, y a la composición en sentido estricto, composición propia o esencial, composición ex his. Sin embargo, Capreolo también declara que la persona es un verdadero compuesto o compuesto ex his de esencia y esse, aunque de orden entitativo. Todo ello se probará en el capítulo sexto, analizando todos los textos en que Capreolo expone esta doctrina. También se mostrará que no son admisibles las interpretaciones,que han dado de algunos de ellos, Muñiz y Quarello.

Para Capreolo, por tanto, el supuesto y la persona están constituidos por la esencia substancial y su esse a ella proporcionado, es decir, que son entes substanciales, tal como dice Santo Tomás. Este compuesto si se considera en la dimensión esencial se obtiene un compuesto cum his, en el que el esse es un constitutivo extrínseco. Estos mismos constitutivos pueden considerarse desde la perspectiva entitativa, resultando entonces de su unión un compuesto ex his de orden entitativo, o de constitutivos intrínsecos, y en el que el esse es el constitutivo formal e intrínseco de la persona. A la persona considerada en el plano esencial la denomina Capreolo persona denominative, y persona formaliter a la considerada en el plano entitativo. Esta doble acepción de la persona, que se examina en el último capítulo, demostrando que Capreolo la estableció, siguiendo a Santo Tomás, pues, aunque este último no denominó así a la persona, sostuvo también esta distin-

ción. Porque ha sido también discutida, desde que la puso de relieve, a finales del siglo pasado, Ludovico Billot, pues en De Verbo Incarnato acepta esta mal comprendida e ignorada interpretación de Capreolo.

En efecto, desde finales del siglo XVI la mayoría de los tomistas o han ignorado esta interpretación de Capreolo de la doctrina de la persona de Santo Tomás, o han sostenido que no es acertada, y han defendido la interpretación distinta que dió Cayetano en su Commentaria in Summa Theologicae III Pars (1522), aunque modificándola en algunos aspectos. Por ello, en la segunda parte de este estudio, titulada "Las objeciones cayetanistas", se examina esta concepción de Cayetano y las objeciones que plantean estos tomistas a la de Capreolo.

Según esta interpretación de Cayetano, que se analiza detalladamente en el primer capítulo, el supuesto y la persona estan constituidos intrínsecamente por la naturaleza substancial individual y un "último término" o "complemento" de orden esencial. Este "término puro" es, por tanto, una entidad intermedia entre la esencia y la existencia, que no se compone con la esencia, sino que se limita a terminarla, haciéndola con ello capaz de recibir la existencia, y confiriendole el ser subsistente. Ahora bien, esta concepción no es sostenible como interpretación de la de Santo Tomás, porque éste nunca nombró ni se refirió a este elemento personificador. Ni tampoco es admisible la doctrina cayetanista en sí misma, ya que presenta muchas dificultades. Como la de no precisar la naturaleza del "término último y puro", y como la de dar una noción de subsistir inaceptable.

Esta última dificultad fue advertida ya por Domingo Bañez, que fué el primer tomista que siguió esta interpretación. Por ello al exponer y aclarar esta concepción de la persona en Scholastica Commentaria in Primam Partem Summae Theologicae S. Thomae Aquinatis (1584), modifica el concepto de subsistencia. Sosteniendo que el subsistir no lo confiere el

último término de la naturaleza, sino el orden al esse, que incluye también la persona. Sin embargo, tampoco es sostenible, como ya se muestra en la interpretación de Muñiz.

Desde Bañez los cayetanistas han intentado refutar que la subsistencia sea el esse, con varios argumentos. Todos ellos se pueden clasificar en dos tipos. Pertenecen al primero, los argumentos que se apoyan en unos pocos textos de Santo Tomás, en los que parece que implícitamente se niegue que el esse sea un constitutivo del supuesto. Precisamente de éstos, afirman los cayetanistas, es de donde se deriva la necesidad de aceptar que para Santo Tomás la subsistencia sea el último términoo complemento. El segundo tipo de argumentos consisten en mostrar la incompatibilidad de la interpretación capreolista con el sistema metafísico tomista, lo que pone de relieve la necesidad de aceptar la de Cayetano. Por ello, en los restantes capítulos, se examinan estas objeciones, para probar que afectan a la interpretación de Capreolo, y para mostrar, a su vez, que es desacertada la interpretación cayetanista.

Las objeciones basadas en textos de Santo Tomás son tres. En la primera de ellas se indica la imposibilidad de que el esse sea un constitutivo del supuesto, porque Santo Tomás en la tercera parte de la Summa (III, q.17, a.2, ad.1) dice que el esse "consequitur" a la persona o al supuesto, pues éste es "habentem esse", es quien es sujeto del esse. Pues, en efecto, si el esse "sigue" a la persona, es que está ya constituida independientemente del esse. Ahora bien, del examen de todo el artículo, relacionándolo con lo que dice Santo Tomás en otros lugares, se desprende que considera al supuesto en su acepción denominativa, y, por ello, dice que el supuesto tiene el esse, es su sujeto. Y además, que el término "consequitur", que utiliza en la respuesta a la primera objeción, tiene el significado de seguir o alcanzar; y, por tanto, el mismo que el término "pertinet", pertenecer, que utiliza en el cuerpo del artículo. Por ello, este texto no solo muestra que el esse para Santo Tomás constituye a la persona, sino también

para mostrar la incompatibilidad de la doctrina cayetanista con la de Santo Tomás.

En este mismo capítulo se muestra también que no es admisible sostener que Santo Tomás en este texto se refiere al supuesto formaliter, tal como cree que puede también interpretarse Degl'Innocenti. De igual modo lo interpreta Laurencio Vicente en De notione subsistentiae aput Sanctum Thomam (1969), que para eludir las dificultades de esta interpretación afirma que el término "consequitur" tiene el significado de consecuencia lógica, Pero no puede aceptarse tampoco con esta corrección, porque surgen otras nuevas. En cambio, Gillot aunque también cree que el "consequitur" tiene una significación lógica, sostiene que Santo Tomás en este texto se refiere al supuesto denominativo, y, aunque con ello se resuelven las dificultades y se interpreta correctamente el texto en sí mismo, no parece que pueda tampoco aceptarse.

En otro pasaje del mismo artículo se basa la segunda objeción cayetanista, en el que se afirma que Dios, siendo tres personas, posee un único esse. Por consiguiente, infieren en su argumento, el esse no puede ser el constitutivo de la persona para Santo Tomás. Sin embargo, el análisis del texto revela todo lo contrario. A pesar de ello, Guillermo Fraile en El constitutivo formal de la persona humana según Capreolo (1944), concede a esta objeción cayetanista, que el esse no es el constitutivo de la persona en general, pero admite que solo lo es para la persona humana. Fraile olvida que se da una analogía entre la persona humana y las divinas, precisamente Santo Tomás explica lo que es la persona humana para poder aplicarlo a Dios.

La tercera objeción esta basada en que Santo Tomás en el artículo cuarto de la cuestión segunda del Quodlibet II dice que: "ipsum esse non sit de ratione suppositi". Puesto que si el esse no entra en la definición del supuesto, no puede ser su constitutivo. Este es el argumento mas utilizado por los cayetanistas. Se encuentra ya en Bañez y se ha ido repi-

tiendo hasta la actualidad. Para comprobar si es lícita la inferencia cayetanista se examina, en el capítulo tercero, todo el artículo donde aparece el texto citado. Su examen detallado revela que Santo Tomás, despues de determinar los modos de acceder a la naturaleza abstracta, en las distintas substancias creadas, sostiene que en todas ellas el supuesto y la persona difiere de la naturaleza abstracta por el esse, porque éste es uno de sus constitutivos. Lo que repite en la respuesta a una primera objeción que se ha propuesto. Y, en la segunda respuesta a otra objeción, que es similar a la de los cayetanistas, dice que según el modo de acceder o sobrevenir el esse a la esencia, el esse "non sit de ratione suppositi", pero, sin embargo "pertinet ad suppositum", pertenece o está incluido en el supuesto. Por tanto, considera al supuesto en la acepcion denominativa, lo que confirma la interpretación de Capreolo.

Por consiguiente, el mismo Santo Tomás responde a la objeción cayetanista, y además este texto muestra que no es acertada la concepción de la persona cayetanista. Prueba de ello, es que Bañez se dió cuenta que este artículo representaba una objeción para la doctrina que defiende. Por ello, después de explicar la diferencia del supuesto y la naturaleza por el "complemento personal" en las distintas substancias, intenta conciliarlo con lo que dice Santo Tomás en el Quotlibet, que es por el esse propio. La solución la encuentra en el orden a la existencia, que cree que es lo que confiere el subsistir, a diferencia de Cayetano, y que también incluye el supuesto. De manera que, para Bañez, en este artículo Santo Tomás, aunque hable del esse, se refiere al orden al mismo. Sin embargo, se mostrará que no es posible aceptar esta interpretación tan extraña de Bañez, que es idéntica a la de Muñiz, que pretende ser nueva.

Capreolo, en otro lugar de sus Defensiones Theologiae (I Sent., d.4, q.4, a.1), en donde trata el tema de la persona, resuelve el mismo problema que el artículo del Quotlibet. En el capítulo quinto se examina esta interpretación de Ca-

preolo, y se comprueba que es acetada, y que con ella se contesta también a la objeción cayetanista. Además, se muestra que no es válida la interpretación de la doctrina de Capreolo de Muñiz, pues se basa en unos textos de este artículo. Para probarlo se averigua el significado que da Capreolo a los términos "potentia" e "implicite" que aparecen en él. Por último, en este mismo capítulo, se recopila de forma resumida todo lo dicho sobré la caracterización del abstracto o naturaleza, del concreto común o supuesto común, y del concreto singular o supuesto.

Las objeciones basada en indicar que si se acepta la interpretación de Capreolo, según la cual el esse es el constitutivo personificador de la persona, se siguen unas conclusiones incompatibles con el sistema tomista, se pueden reducir a tres, y se refutan en el último capítulo. La primera de ellas fue ya formulada por Pedro de Aureolo en sus Comentarios a las Sentencias, a principios del siglo XIV, y es utilizado por algunos cayetanistas. Consiste en negar la doctrina capreolista, porque de ella se infiere que no se puede pensar lo posible. La segunda objeción que presentan los cayetanistas, también la habia dado ya Aureolo, y, en ella se niega que el esse constituya al supuesto, porque ello implica que la persona no pusee la existencia contingentemente.

Anora bien el mismo Capreolo al responder a las objeciones de Aureolo refuta estos argumentos cayetanistas, dados a partir de Bañez. Pues Capreolo muestra que estas objeciones no afectan al supuesto en su acepción denominative. Sin embargo, tampoco afectan al supuesto formaliter, porque en las argumentaciones se confunde el esse con la existencia o el hecho de existir, a pesar de que los cayetanistas no los identifican, pero por utilizar como sinónimos los términos esse y existencia, toman a éste último en los argumentos dándole el significado propio de hecho de existir.

La tercera objeción solo la han formulado algunos cayetanistas en la actualidad, Garrigou-Lagrange, su autor,

la expone en De personalitatem iuxta Cayetanum (1944), y en varias de sus obras, argumentando que si el esse fuese uno de los constitutivos del supuesto se derivaría una consecuencia no tomista, que no hay distinción real entre la esencia y la existencia en la criatura. Lo cual no es cierto, y la demostración que da Garrigou no es válida por los motivos que se exponen finalmente en esta parte.

En la tercera parte, titulada "La doctrina capreolista de Cayetano", se demuestra que Cayetano habia sostenido, antes de dar la doctrina de la persona en su Comentario a la tercera parte de la Summa, otra concepción de la misma, idéntica a la de Capreolo.

Para ello, en el primer capítulo, se examina un texto de Santo Tomás (Summa Theologiae, I,q.3, a.3), que parece invalidar tanto la interpretación de Cayetano, que se ha examinado, como la de Capreolo. La dificultad que presenta el texto, que fue ya indicada por el primer cayetanista, Bañez, consiste en que se dice en él que el supuesto y la naturaleza, en las substancias inmateriales, no difieren. Lo que parece estar en contradicción con lo enseñado por Santo Tomás en el Quodlibet II, y con lo sostenido por Cayetano y Capreolo, que afirman que difieren.

Sin embargo, se prueba que este artículo es coherente con la doctrina de la persona de Santo Tomás, si se tiene en cuenta su situación en la Summa con lo que desaparece la dificultad. Bañez intentó resolverla acudiendo a la interpretación que da Cayetano en su Commentaria in Summa Theologiae I Pars (1507). Según Bañez, en él Cayetano concibe la subsistencia del mismo modo que Capreolo, y diferentemente, por tanto, del Comentario a la tercera parte. Estas dos nociones de subsistencia, que Bañez intenta conciliar, parecen indicar que los dos comentarios no expresan la misma doctrina de la persona. Para averiguarlo se examina, en los tres próximos capítulos, lo que dice exactamente Cayetano en el Comentario a la primera parte.

Cayetano, en este Comentario, para resolver la dificultad que presenta este artículo de Santo Tomás, en primer lugar, precisa el significado del término supuesto que aparece en él, dando una definición del supuesto y la persona. Esta definición supone una concepción idéntica a la de Capreolo, Lo que muestra que Cayetano no fue siempre "cayetanista". Sin embargo, Bañez, que comenta este pasaje, no se da cuenta de esta discrepancia entre los dos comentarios, considera, al igual que los cayetanistas posteriores, que lo expuesto en ellos se refiere a una misma doctrina.

En segundo lugar, Cayetano, expone las distintas clases de distinción, para determinar a cual de ellas se refiere Santo Tomás en este artículo de la Summa. Cayetano no nombra la distinción real formal o modal, tal como hace Bañez al comentar este artículo. Esta distinción se probará que fue intercalada entre la real y la de razón por Duns Scoto, pero no es mas que una distinción de razón con fundamento en la realidad. En el tomismo fue introducida por Domingo Soto, porque Cayetano y otros tomistas presentaban sin matizar la distinción real inter rem et rem; es decir, sin precisar que la distinción real adecuada se da no solo entre res (que son separables), sino tambien entre los principios constitutivos de la res (que son inseparables).

Cayetano indica que la diferencia real entre un ente que incluye algo real y el mismo ente no incluyéndolo puede ser de dos tipos. El primero es la distinción real inadecuada o distinción intrínseca, que es la que se da entre un todo y una de sus partesconstitutivas intrínsecas. El segundo es la distinción extrínseca, que se da entre un todo y uno de sus constitutivos extrínsecos. Ésta puede llamarse distinción real denominativa, porque es la que se daría entre el supuesto denominativo y su constitutivo extrínseco, el esse.

Bañez interpreta esta distinción de manera distinta, pues considera que incluir algo extrínsecamente es, en realidad no incluirlo, que este algo no es un constitutivo. Lo úni-

co que incluye el compuesto es un orden trascendental a este algo. Por ello, cree que para Capreolo al afirmar que el esse es extrínseco al supuesto, no considera que esté incluido en el mismo, ya que Bañez no admite que para Capreolo el esse es también intrínseco al supuesto, considera que esto último es ya otra doctrina. Sin embargo, Cayetano, aún en la tercera parte de la Summa, interpreta correctamente a Capreolo, pues concibiendo el mismo tipo de distinción extrínseca, indica que para Capreolo el esse puede ser constitutivo intrínseco del supuesto.

Ahora bien, esta división en dos de la doctrina de Capreolo es obra de Bartolomé de Medina, antecesor de Bañez en la cátedra de Salamanca. En su Commentaria in Summa Theologiae (1578) afirma que para Capreolo la existencia es solamente algo extrínseco al supuesto. No tiene en cuenta la doble acepción con que puede considerarse el supuesto. Medina,por seguir a Santo Tomás, cree que el esse es el constitutivo formal del supuesto, por ello dirá que éste, no pudiendo ser extrínseco, es intrínseco al supuesto. Se comprende, por tanto, que Bañez en 1584 pueda dividir en dos la doctrina que considera que lo añadido por el supuesto a la naturaleza es la existencia. Así, también, lo repetirá Pedro de Ledesma en De divina perfectione infinitate et magnitudine (1596), que sigue totalmente a Bañez en la concepción del supuesto, y qomo él, cree que estar incluido extrínsecamente es decir un orden trascendental. Igualmente Juan de Santo Tomás, que en el Cursus Philophicus tomisticus (1637) expone la última doctrina del supuesto de Cayetano, considerándola válida, en el Cursus Theologicus (1637) interpreta del mismo modo que Bañez la doctrina de Capreolo.

Por último, Cayetano, aclaradas estas nociones, explica el sentido del artículo, diciendo que el término "diferir" lo toma Santo Tomás en el sentido de distinción intrínseca o distinción real inadecuada. Por ello, niega que difieran el supuesto y la naturaleza. Difieren, en cambio, con una distin-

ción extrínseca o denominativa, porque el supuesto incluye al esse extrínseca o implicitamente, y, por ello, es connotado e importado en oblicuo en su definición. A continuación, explica Cayetano como difieren en las distintas substancias el supuesto, tomado en este sentido, de la naturaleza abstracta, siguiendo el Quodlibet II de Santo Tomás. Además, indica que el supuesto puede tomarse en la acepción formaliter.

Este examen de la doctrina de Cayetano, que expone en el Comentario a la primera parte de la Suma, terminada en 1507, revela que ésta es completamente distinta de la dada el de la tercera parte, escrita en 1522, e idéntica a la de Capreolo y de Santo Tomás. Esta duplicidad de doctrinas ha pasado casi inadvertida. Solamente se han dado cuenta, tal como se prueba, los cayetanistas: Pedro de Ledesma, Pedro de Cabrera, que así lo indica en Commentaria et disputationes in diversas partes Summa theologiae S. Thomae (1602), y Juan Pablo Nazari en Commentaria et controversiae in Ipartem Summae D. Th. Aquinatis (1613). En la actualidad ha sido puesto de relieve este cambio de opinión por Umberto Degl'Innocenti, en el artículo titulado L'opinione giovanile del Gaetano sulla Costituzione ontológica della persona (1941).

En el siguiente capítulo se mostrará que Cayetano, antes de exponer su concepción del supuesto en su Comentario a la tercera parte de la Summa, que es la que se le atribuye corrientemente, no solo había sostenido otra idéntica a la de Capreolo en su Comentario a la primera parte, sino también en el Commentaria in De Ente et Essentia (1493), una de sus primeras obras. En ella resuelve el mismo problema que en el Comentario a la primera parte, teniendo también presente la doctrina de Santo Tomás del Quodlibet II. Con ello quedará patentizado que Cayetano solo tardiamente sostuvo su famosa doctrina.

En el último capítulo se expone el motivo por el que Cayetano abandonó la doctrina capreolista, y dió una nueva interpretación de la concepción de Santo Tomás, que es ina-

ceptable. No es extraño este cambio, porque, como se prueba, Cayetano tambien se retractó en sus últimos escritos en concepciones que habia siempre defendido, siguiendo a Santo Tomás. El mismo Bañez indica que habiendo sostenido la demostrabilidad de la inmortalidad del alma, al final de su vida solo la consideraba creible por la Fe. La causa de este cambio la da Bañez, sin percatarse que lo es, pues critica a Cayetano su noción del esse, según la cual el esse es un acto último. Porque, en cambio, Bañez concibe al esse como acto primero, como acto de los actos y, por tanto, como siendo la perfección máxima, de la que participan los entes, según una medida o grado, que es la esencia. Por tanto, como se comprueba, Bañez, comprende perfectamente lo que es el esse. Sin embargo, no se da cuenta que por desviarse de la doctrina del esse, Cayetano no pudo admitir como válida la prueba más original y profunda que aporta Santo Tomás para demostrar la inmortalidad del alma, ya que está vinculada intimamente con la noción del esse.

El no comprender la noción tomista del esse conduce tambien a Cayetano a abandonar su primera doctrina de la persona. Puesto que, al profundizar en su madurez, por la discusión con los scotistas de su época, en su concepción del esse como acto último, advirtió que no es posible sostenerla de modo coherente. En efecto, si el esse es una última perfección o acto último, que solamente confiere la perfección de existir, no es posible que convierta a la naturaleza en persona, es decir, no puede ser el constitutivo formal de ésta. La perfección de la persona tendrá que buscarse en algo esencial, que es en donde residen las perfecciones. De ahí, su segunda doctrina del último término para resolver esta incompatibilidad, que no se hubiera presentado si concibiera al esse como acto primero y perfección fundamental.

En este capítulo se analizarán también los motivos por los que Bañez, a pesar de su comprensión exacta de la doctrina del esse y de la participación del ente, siguió la nueva doctrina de Cayetano. Uno de ellos, es que, como indica Corne-

lio Fabro al referirse a Bañez, en L'Obscurisement de l'esse dans l'ecole thomiste (1958), a veces vacila en algunos acpectos con los que ha caracterizado al esse. Sin embargo, aunque es cierto que a veces Bañez titubea entre la concepción tomista del esse y la de Cayetano, no lo es en todos los aspectos que señala Fabro.

Los cayetanistas, para resolver las dificultades que presenta la segunda interpretación de Cayetano de la doctrina de la persona de Santo Tomás, han introducido en ella distintas variaciones. Un acpecto en el que coinciden casi todos ellos es en caracterizar al "término puro y último" como un "modo substancial", influenciados por la doctrina del supuesto de Suárez. En la cuarta partese examinan y se determina la validez de todas estas doctrinas, de ahí que se titule "Las doctrinas del modo substancial".

Cayetano nunca utilizó la expresión "modo substancial", ni tampoco, como se prueba, los primeros cayetanistas. Quien caracterizó al elemento personificador como un modo substancial fue Francisco Suárez, y ya a partir de él los cayetanistas introducen un "modo substancial" en la doctrina de Cayetano, y por ello, en la de Santo Tomás. Por consiguiente antes de examinar las distintas doctrinas cayetanistas, se hace con la de Suárez, no solo por ser anterior, sino también para precisar su influencia en ellas.

Suárez dedica a la cuestión de la persona la Disputación XXXIV de sus Disputationes Metaphysicae (1597). En el capítulo primero de esta cuarta parte se estudia el planteamiento suareciano del problema de la persona. A propósito de ello, Suárez expone la concepción de Enrique de Gante (s.XIII), que se encuentra en el cuarto de sus quince Quodlibetos, y la de Durando de Saint Pourçain en su Comentario a las Sentencias. Estas concepciones son idénticas a la que dió, a principios del siglo XVII, Claudio Tifano, en su obra De Hypostasi et Persona, y que difundió el cardenal Franzelin en el Tractatus de Verbo Incarnato. Según esta cuarta doctrina del supuesto,

éste no se distingue realmente de la naturaleza individual, sino que es esta misma naturaleza considerada como un "totum in se". De manera que el elemento constitutivo de la persona es algo positivo, la totalidad substancial, que se incluye en su concepto.

Del examen de estas concepciones se desprende, en primer lugar, que Tifano no es el fundador de esta doctrina, tal como siempre se ha dicho, sino Enrique de Gante y Durando. En segundo lugar, que no es aceptable, porque esta concepción no difiere de la de Scoto, y además está basada en una teoría del todo y las partes, que no es admisible, tal como se advierte al compararla con la de Santo Tomás.

Al igual que la concepción del supuesto de Cayetano tiene su origen en la noción inexacta que posee del esse tomista, la de Suárez tiene también su fundamento en su concepto del esse, que es totalmente distinto del de Santo Tomás. Por ello, en el capítulo siguiente se examina la noción de Suárez del esse, que expone en toda la Disputación XXXI. En ella identifica el esse, principio constitutivo intrínseco del ente, no constatable empiricamente, con la existencia o el hecho de existir, aspecto extrínseco del ente, y que deriva del primero. Por ello, expone incorrectamente la distinción real entre la esencia y el esse defendida por los tomistas, ya que según Suárez, este esse sería el estado real de la esencia o hecho de existir. Además, su exposición tampoco es exacta, porque cree que se caracteriza a la esencia y al esse como "res", como entes, en lugar de principios entitativos.

Suárez demuestra que la existencia o entidad de la esencia real no se compone ni es distinta de la esencia real, con dos argumentos. El primero, basado en el examen de la esencia real en sí misma, se deriva de la primera confusión, la del esse con la existencia. Ahora bien, su conclusión es aceptable por el tomismo, pues la existencia de la esencia no se distingue realmente de la esencia existente. El segundo, muestra que es imposible la composición y distinción real de la

esencia y la existencia. Pero tampoco afecta a la doctrina tomista, que sostiene lo contrario, porque está basado en el segundo aspecto por el que esta mal planteado el problema, el considerar que la esencia y el esse son "res", entidades. Una vez afirmada la identidad entre la esencia real o actual y la existencia a Suárez no le es dificil probar que entre ambos se da una distinción de razón con fundamento in re, y que el fundamento objetivo de ella es el caracter contingente de la criatura.

En el capitulo tercero se expone la doctrina del supuesto de Suárez, que obtiene como resultado de rectificar los cuatro puntos con los que ha resumido la doctrina de Cayetano. Asi, en lugar de sostener, como Cayetano, que la subsistencia es una entidad distinta realmente de la naturaleza individual y de la existencia, dice que es un modo substancial. El cual es comparable al "modo de unión substancial", al que apela Suárez, en la Disputación XXVI, para explicar la unión de la materia y la forma, problema que se le plantea por identificar la esencia y el esse, y, por ello, no se presenta en la metafísica tomista.

En segundo lugar, cambia la función que atribuye Cayetano al elemento personificador de completar y hacer apta a la esencia para recibir la existencia, por la de completar a la naturaleza ya existente, modificando su existencia de manera que sea un existir en sí y por sí, que sea una existencia subsistente. Esta función la compara con la que realiza, de manera opuesta, el "modo de inhesion", que modifica al esse o existencia del accidente, haciendo que sea un existir en otro, y asi se explica la unión del accidente con la substancia. Problema que se le plantea por el mismo motivo que el anterior. En cambio, en el tomismo no se presenta esta dificultad, porque los accidentes no poseen un esse propio, pues, aunque posean una existencia accidental, su causa es el esse propio de la substancia.

Ahora bien, esta argumentación de Suárez es en sí

misma contradictoria, ya que la naturaleza substancial individual existente es subsistente. Suárez lo niega para evitar la contradicción, pero no prueba que no lo sea. Sin embargo, tiene que negarlo para poder justificar racionalmente el misterio de la Encarnación. Dejando a un lado esta dificultad, tampoco es admisible que la subsistencia sea un modo substancial, por las conclusiones que se derivan al aplicar su teoria general sobre los modos, que muestra que en definitiva Suárez tiene que acudir a este modo por negar la distinción real de la esencia y el esse.

Igualmente, la demostración que da Suárez de que el modo substancial es el último término de la naturaleza existente, rectificando con ello a Cayetano en tercer lugar, pues éste decía que lo es de la mera naturaleza, está basado en la negación de la distinción real entre la esencia y el esse. Por tanto, como esta negación se deriva de la confusión del esse con la existencia, es ésta la que conduce a Suárez a dar su concepción del supuesto. Y no lo es solo de una manera indirecta, puesto que eliminado el esse, el principio intrínseco del ente, que confiere el subsistir, tiene que introducir un nuevo elemento intrínseco que lo confiera, que es el modo substancial.

Por último, Suárez, a diferencia de Cayetano, sostiene que la subsistencia se compone realmente con la naturaleza, y lo hace con una composición real modal, y asi es tambien su distinción. Con ello se advierte que el modo substancial, en realidad, substituye, en un cierto sentido, al esse. No solo, porque coinciden ambos en ser la subsistencia, sino tambien, porque tanto el modo como el esse se distinguen realmente de la esencia, son inseparables y proporcionados a ella, y pueden considerarse como constitutivo extrínseco e intrínseco del supuesto. Sin embargo, difieren fundamentalmente, porque para Suárez la subsistencia es menos perfecta que la naturaleza, lo que es negado por Santo Tomás, pues el esse es la perfección máxima.

Suárez no es consciente de esta substitución, porque no solo desconoce la doctrina del esse de Santo Tomás, sino también su doctrina del supuesto, tal como se comprueba en el capítulo cuarto, en donde se examina su interpretación de la doctrina de Santo Tomás. Suárez al exponerla, en primer lugar, resume el pasaje de la primera parte de la Summa (I, q.3, a.3), e indica que parece desprenderse del texto que para Santo Tomás lo que el supuesto añade a la naturaleza específica son los principios individuantes.

Despues de mostrar la imposibilidad de que la subsistencia sea la individuación, añade Suárez que, por el contrario, para Santo Tomás lo que el supuesto añade a la naturaleza específica es el esse y los accidentes, pues asi se infiere del artículo del Quodlibet II, que ha comentado. La interpretación de Suárez de este texto es acertada, sin embargo, no es legítimo inferir, tal como hace, que el constitutivo formal del supuesto o subsistencia para Santo Tomás sean el esse y los accidentes. Y por ello no le afecta la crítica de Suárez a la concepción tomista de la subsistencia, ni es tampoco acertada la interpretación, que luego hace Suárez, del texto de la primera parte de la Summa.

Sin embargo, la interpretación de Suárez se acerca mucho más a la auténtica noción tomista de subsistencia, que designa solamente al esse, que la dada por Cayetano y sus seguidores. Por ello, Suárez a esta última no la considera como una interpretación del pensamiento de Santo Tomás, a pesar de percatarse que está dada como tal. Prueba de ello, es que al comentar este pasaje de Santo Tomás de la primera parte de la Summa, refiere la interpretación dada del mismo por Cayetano en su Comentario a la primera parte de la Summa, y a la dada en la tercera parte.

Suárez no se percata que, en el primer comentario Cayetano expone una doctrina idéntica a la de Capreolo y Santo Tomás; se limita a criticar su interpretación, negando que para Santo Tomás la subsistencia pueda ser extrínseca al supues-

to. Tampoco se da cuenta que la doctrina de Cayetano, que se encuentra en su comentario al De ente et essentia es también capreolista, aunque la relaciona con la de la primera parte.

Además, Suárez relaciona la doctrina de este último comentario con la del Ferrariense. Lo que hace suponer que Francisco Silvestre de Ferrara era capreolista. Y, en efecto, en los textos citados por Suárez, y en otros similares, de su Commentaria in Summa Contra Gentiles (1524), se advierte claramente que concibe al supuesto de modo idéntico a Cayetano en su primera concepción, y a Capreolo, y, por tanto, como Santo Tomás. Lo que no es advertido por Suárez, que considera que su doctrina es la misma que la del "término último" de Cayetano.

Suárez cita otro pasaje del Ferrariense, en el que parece desprenderse que era cayetanista. Y así, desde que Suárez empezó a considerar que la doctrina del Ferrariense era idéntica a la de Cayetano de la tercera parte, se ha ido repitiendo hasta la actualidad, citando este texto. Ahora bien, en él solamente se plantea el problema del supuesto, dando unas características generales del constitutivo formal del mismo. De manera, que sin lugar a dudas, el Ferrariense era capreolista, a pesar de que siempre se haya dicho lo contrario.

Suárez interpreta también la doctrina de Capreolo. Como Bañez, la divide en dos. En la primera, el esse, que es la subsistencia, queda extrínseco al supuesto; y en la segunda, lo constituye intrínsecamente. También al igual que Bañez, Medina y los cayetanistas, cree Suárez que si algo es extrínseco, ya no puede ser un constitutivo, un elemento necesario; y, por ello, el poseer el esse extrínsecamente, lo interpreta, igual que Bañez, como incluir un orden o relación trascendental hacia él. Sin embargo, Suárez, a diferencia de Bañez, Ledesma, Juan de Santo Tomás, y de otros cayetanistas, duda en admitir que para Capreolo el esse sea extrínseco al supuesto, es decir, que la subsistencia sea un orden trascendental. Se inclina, por atribuirle la segunda doctrina. Por tanto, esta

interpretación de Suárez es más fiel que la de estos cayetanistas.

Respecto a las interpretaciones de Cayetano y Capreolo opina Suárez que, sise acepta la distinción real entre la esencia y el esse, tal como se admite en ambas, es preferible totalmente la doctrina de Capreolo; y que hay que rechazar la de los cayetanistas, porque aparte de no ser coherente con la metafísica tomista, el argumento,en el que en definitiva se reducen todos los que dan para mostrar la necesidad de un elemento personificador,distinto del esse, y desechar la doctrina capreolista, no es aceptable. El motivo que da Suárez por el que no puede admitirse esta objeción cayetanista, basada en el texto de la tercera parte de la Summa, es válido, a pesar de que no sea del todo exacta su interpretación de éste. Esta preferencia de Suárez, que no es tomista y critica dicho sistema, por la doctrina capreolista confirma la fidelidad de la misma al pensamiento de Santo Tomás.

En el último capítulo se muestra la influencia de toda esta concepción de la persona de Suárez en las doctrinas del modo substancial cayetanista, que pretenden, al rectificar la interpretación de Cayetano, eliminar sus dificultades. Una primera modificación es la efectuada por los cayetanistas, que precisan que la naturaleza del "último término y complemento" es un"acto personal". Esta modificación fue introducida por Eduardo Hugón. En Le Mystere de L'Incarnation, siguiendo fielmente a Cayetano en la exposición de la doctrina de la persona, sostiene que la personalidad es una perfección, ya que asi parece desprenderse de la doctrina de Cayetano. Ahora bien, con esta precisión no es aceptable tampoco su doctrina, porque está basada en la consideración del esse como última perfección. Además, consecuentemente con ello, dice Hugón que la subsistencia es un acto, que no es esencial, ni entitativo, sino de otra clase, que han llamado sus seguidores "acto personal". Lo que, aparte de no poder ad itirse en la metafísica tomista, con ello no se resuelve ninguna dificultad de la doctrina cayetanista.

Otra variación a la doctrina de Cayetano, respecto a la determinación de la naturaleza del "último término", consiste en afirmar que es un "modo substancial", y que han efectuado la mayoría de los cayetanistas, tanto es así, que a la doctrina de la persona de Cayetano se le denomina "doctrina del modo substancial". Esta variación se debe a la influencia de la exposición y crítica de la misma de Suárez. Pues los cayetanistas admiten su primera y cuarta rectificación a la doctrina de Cayetano; es decir, el que la subsistencia sea un modo substancial y que se distinga y componga real modalmente con la esencia singular.

Todo ello se advierte claramente en la obra Elementa Philosophiae Aristotelico-thomisticae de J. Gredt. En este manual Gredt introduce otra modificación, que, como la anterior cree que está implícita en la concepción de Cayetano, pero que se debe a la influencia del sistema metafísico suareciano. Consiste en precisar en que consiste la función,señalada por Cayetano, de la subsistencia de preparar o hacer apta a la naturaleza para recibir al esse, no es mas que la de impedir la "impermixte", la mezcla o confusión de la esencia con la existencia, al componerse ambas. Ahora bien, ni el modo substancial ni su función, pueden darse en la metafísica tomista. Y además, en ninguna otra puede aceptarse esta función, ya que conduce a admitir una serie infinita de modos.

Una última modificación en la doctrina cayetanista ha efectuado Jacques Maitain, al introducir en la misma la distinción y oposición entre individuo y persona. Maritain no solo varía la doctrina de Cayetano caracterizando a la subsistencia como un modo substancial, tal como hacen la mayoría de los cayetanistas, sino también afirmando que en el hombre se da una oposición entre el individuo y la persona. Esta distinción, defendida por la filosofía personalista actual, es sostenida por Maritain para mostrar que Santo Tomás había ya sustentado las principales tesis del personalismo. Además sobre esta oposición establece Maritain las relaciones entre el individuo y

la sociedad, para fundamental una teoría social y política, basada en un ideal político, que llama "personalismo comunitario".

Ahora bien, no es posible introducir en la doctrina metafísica de la persona de Cayetano esta oposición entre individuo y persona, porque estas nociones las caracteriza Maritain desde la perspectiva ética, aunque él pretende que sean metafísicas. Esta modificación es también incompatible con la doctrina de la persona de Santo Tomás, que explicitamente niega la distinción entre individuo y persona en el hombre, y también entre el individuo o supuesto y la persona, porque solo se diferencian en que son distintas participaciones del esse. Por ello, tampoco es posible aceptar la doctrina social y política del "personalismo comunitario".

Con ello Maritain, como los demás cayetanistas, muestran desconocer la profunda doctrina del esse de Santo Tomás, que es la que fundamenta su doctrina de la persona, que fue reflejada fielmente por Capreolo, y que a diferencia de las de Scoto, Suárez y Tifano, es perfectamente admisible como doctrina metafísica de la persona.

PRIMERA PARTE

LA DOCTRINA TOMISTA DEL SUPUESTO

CAPITULO I

LA DEFINICION DE PERSONA DE BOECIO

Ø 1. Significado de los términos de la definición.

La persona puede estudiarse desde distintas perspectivas, como la psicológica, la moral, la jurídica, etc. Sin embargo, la fundamental es la metafísica, en cuanto que da una justificación y explicación de las propiedades de la persona, que son las que se examinan en las otras perspectivas. Para determinar lo que es la persona en su fundamento o en la dimensión metafísica, examinaremos las distintas doctrinas autenticamente metafísicas que se han dado, para averiguar si es admisible alguna de ellas. Éstas se reducen a cuatro: la de Santo Tomás, Duns Scoto, Suárez y Tifano; ya que las restantes no son metafísicas, pues, aunque pretendan serlo no lo son verdaderamente.

En esta primera parte analizaremos la primera de ellas, la de Santo Tomás. Para ello, en primer lugar, analizaremos la doctrina de Santo Tomás sin tener en cuenta la interpretación de Cayetano, pues según ella la exponen casi la totalidad de los tomistas.

Ahora bien, Santo Tomás no escribió ningún tratado específico sobre la persona. Sin embargo, dió una metafísica de la persona al justificar racionalmente los misterios de la Trinidad y de la Encarnación, pues, como se sabe, ambos

estan centrados sobre la persona. Su doctrina se encuentra en algunos artículos de sus tratados sobre estos dos principales misterios de la Fe y, en general, en todos los otros lugares de sus obras en que se refiere a ellos, o en los que se ocupa de cuestiones teológicas relacionadas con estos misterios de la Fe cristiana. Para determinar su pensamiento sobre la persona, iremos examinando todos estos textos a lo largo de esta parte, y también en las restantes, a propósito de las distintas interpretaciones que se les ha dado por parte de los seguidores y detractores de la doctrina tomista de la persona.

Para comprenderla exactamente es preciso empezar por la definición de persona. Santo Tomás da como definición de persona la que habia formulado Severino Boecio (480-525), pues dice:

> ...sit definitio personae quam Boetius assignat in libro "De duabus naturis", quae talis est: "Persona est rationalis naturae individua substantia". (1)

En efecto, Boecio en el pequeño tratado Liber de persona et Duabus naturis, contra Eutychen et Nestorium, al empezar el capítulo tercero, que se titula Differentia naturae et personae, dice:

> ...reperta personae est igitur definitio: Persona est naturae rationalis individua substantia.(2)

La persona es pues, la substancia individual de naturaleza racional. Santo Tomás acepta y justifica esta definición. Empieza, para ello, explicando su terminología. Asi, en la primera parte de la Summa Theologiae, dice, en primer lugar, que:

> ...in definitione personae... "substantia" accipitur communiter, prout dividitur per primam et secundam: et per hoc quod additur "individua", trahitur ad standum pro substantia prima. (3)

Asi pues, el término substancia, "substantia", de la definición de Boecio, tiene el significado de substancia en general, "communiter". Es decir, de substancia en sentido genérico, sin que se precise si es la substancia expresando

la naturaleza abstracta, como significa, por ejemplo, el término "humanidad", y que se llama substancia segunda; o bien, si es la substancia primera, el concreto singular, o individuo, como, por ejemplo, se expresa con el término "este hombre", que significa la naturaleza individual. Ahora bien, al añadirse en la definición el término individual, "individua", se contrae el de substancia a significar la substancia primera, "substantia prima", ya que se denomina así a la substancia individual. Por tanto, concluye Santo Tomás, con la expresión "substantia individua", Boecio se refiere a la substancia primera.

En sєgundo lugar, se dice en la definición de persona de Boecio que esta substancia es de naturaleza racional, "rationalis naturae", porque:

> ...tamen speciali quodam modo individuum invenitur in genere substantiae. Substantia enim individuatur per seipsam, sed accidentia individuantur per subiectum, quod est substantia: dicitur enim haec albedo, inquantum est in hoc subiecto. Unde etiam convenienter individua substantiae habent aliquod speciale nomen prae aliis; dicuntur enim "hippostasis" vel "primae substantiae".

Es decir, la substancia individual o individuc se individúa por sí misma, en cuanto que ya es individual, o bien por unos principios que pertenecen a la misma substancia. Lo que no ocurre así con los accidentes, que se individuan por otro, por la substancia que les sustenta. Por ello, la substancia primera pertenece al género de la substancia de un modo distinto o especial. De ahí que se le denomine con el nombre especial de "substantia prima" o "hippostasis", substancia primera o hipóstasis. Ahora bien, como continúa diciendo Santo Tomás:

> Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus, et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt; actiones autem in singularibus sunt. Et ideo etiam inter citeras substantias quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturae; et hoc nomen est "persona".

De manera que, los individuos de las substancias racionales, que se encuentran en el género de las substancias, "quoddam specialiori et perfectiori", de un modo más especial y perfecto, por ello, también se les distingue de las demás substancias individuales con un nombre especial, el de persona. Este es el motivo por el que se precisa en la definición de persona que es una substancia individual pero de naturaleza racional.

> Et ideo in praedicta definitione personae poinitur substantia individua inquantum significant singulare in genere substantiae: additur autem rationalis naturae, inquantum significant singulare in rationalibus substantiis. (4)

Asi pues, en la definición de persona de Boecio, se indica que la persona es una substancia primera o individuo, o un supuesto, "suppositum", tal como también la denomina Santo Tomás, pues dice que:

> Suppositum autem est singulare in genere substantiae, quod dicitur hyppostasis vel substantia prima. (5)

Pero, además, en esta definición se indica la diferencia de este supuesto de los restantes, al añadir que su naturaleza es racional. De ahí que esta definición de Boecio sea la misma que : la persona es "suppositum rationale", la persona es un supuesto racional.

Santo Tomás explica del mismo modo el significado de estos términos de la definición de Boecio en el De potentia. En efecto, dice aquí que:

> Sicut ergo hoc nomen hyppostasis secundum graecos, vel substantia prima secundum latinos, est speciale nomen individui in genere substantiae; ita hoc nomen persona, est speciale nomen individui rationalis naturae. Utraque ergo specialitas sub nomine personae continetur. Et ideo ad ostendum quod est specialiter individuum in genere substantiae dicitur quod est substantia individua; ad ostendum vero quod est specialiter in rationali natura additur rationalis naturae.

Asi pues, con el término persona se indica que ésta es un individuo especial del género substancial, que se de-

nomina substancia primera o hipóstasis; y que este individuo es de naturaleza racional, por ello es también especial. De ahi que se le denomine persona, para distinguirlo de los demás. Pero aquí, santo Tomás completa la explicación, añadiendo que:

> Per hoc ergo quod dicitur substantia, excluduntur a ratione personae accidentia quorum nullum potest dici persona, per hoc vero quod dicitur individua, excluduntur genera et species in genere substantiae, quae etiam personae dici non possunt, per hoc vero quod additur rationalis naturae, excluduntur inanimata corpora, plantae et bruta quae personae non sunt. (6)

Es decir, que con el término "substantia" se excluye que los accidentes sean persona. Con el término "individua" que lo sean los géneros y especies substanciales, pues no son individuales, sino abstractos. Por último con la expresión "rationalis naturae" quedan fuera de la noción de persona los seres inertes, los vegetales y animales, pues, aunque sean substancias individuales, substancias primeras, o supuestos, por no ser racional su naturaleza no son personas. Por consiguiente, igual que en la Summa, Santo Tomás considera como equivalente la definición de Boecio a la de "persona est suppositum rationali", siendo el supuesto la substancia primera de cualquier clase de naturaleza.

Asi pues, según la definición de Boecio, del concepto de substancia primera o supuesto se excluyen los accidentes y lo universal aunque sea substancia. Del concepto de persona son excluidos también estos dos elementos, y además se excluyen todos los seres irracionales. Pero, además, en este mismo artículo del De Potentia añade Santo Tomás, que en esta definición de persona se excluyen también otros elementos de la misma y del supuesto.

En primer lugar, al afirmarse que el supuesto o la persona es la substancia primera debe interpretarse como substancia completa, y, por tanto, con ello se excluyen las partes substanciales y las substancias singulares incompletas.

De lo contrario se seguiría que:

> Praeterea, anima separata a corpore per mortem, non dicitur esse persona; et tamen est rationalis naturae individua substantia. Non ergo haec est conveniens definitio personae.

Con esta definición parece, por tanto, que se presente la dificultad de orden teológico de explicar porque el alma separada del cuerpo no es persona, siendo, sin embargo, substancia individual racional. Santo Tomás contesta diciendo que:

> Ad decimumquartum dicendum, quod anima separata est pars rationalis naturae, scilicet humanae, et non tota natura rationalis humana, et ideo non est persona. (7)

El alma humana separada es una "pars", es una parte de "rationalis naturae humanae", de la naturaleza racional humana; es decir, es una parte del compuesto substancial humano, no es el todo. Por ello, aún siendo substancia no es la substancia completa.

Esta misma respuesta de un modo mas ámplio, la expone Santo Tomás en el artículo de la primera parte de la Summa, al presentar la misma dificultad, pues responde a ella diciendo:

> Ad quintum dicendum quod anima est pars humanae speciei et ideo: licet sit separata, quid tamen retinet naturam unibilitatis, non potest dici substantia individua quae est hypostasis vel substantia prima, sicut nec manus, nec quaecumque alia partium hominis. Et sic non competit et neque definitio personae, neque nomen. (8)

Asi pues, el alma humana separada no es, en sentido estricto substancia individual, substancia primera, o supuesto, porque no es todo el compuesto substancial humano, sino una parte de él. Por esto, aunque el alma sea una substancia y exista separada del cuerpo, conserva una "unibilitatis", una unibilidad natural al cuerpo, es decir, una tendencia natural e insuprimible a unirse con él. El alma separada, por tanto, no es una substancia completa; y asi como las partes de la substancia no pueden ser supuestos o personas, tampoco

las substancias incompletas. Por consiguiente, si se excluye del supuesto y la persona las substancias individuales incompletas y las partes substanciales, es que con el término substancia primera se significa la substancia primera completa.

En segundo lugar, en la definición de persona de Boecio, con el término "individua", no solo se excluye lo universal predicable de muchos, sino también lo singular que es común a varios, y, por tanto, predicable de muchos. Con este término se indica que la persona no es común a muchos, o que es inmultiplicable y, por tanto, distinta de las otras. En efecto, asi lo afirma Santo Tomás, al responder a la dificultad que plantea en el artículo del De potentia. La dificultad es la siguiente:

> ...essentia enim divina, secundum quod est essentia, non est persona; aliquin esse in Deo una persona, sicut est una essentia. Ergo inconvenienter definitur persona definitione praedicta.

Es decir, que según el dogma de la Santísima Trinidad hay que sostener que en Dios hay tres personas realmente distintas en una única y misma naturaleza o esencia. Ahora bien, esta naturaleza o esencia en cuanto tal, según la definición de Boecio, tiene que ser persona, pues es una substancia individual de naturaleza racional. Con ello, Dios no sería tres personas, tal como enseña la Fe, una trinidad, sino una cuaternidad, cuatro personas. A esta dificultad responde Santo Tomás diciendo:

> Ad duodecim dicendum, quod individuum in definitione personae sumitur pro eo quod non praedicatur de pluribus; et secundum hoc essentia divina non est individua substantia secundum praedicationem; cum praedicetur de pluribus personis, licet sit individua secundum rem. (9)

La esencia divina en sí misma, aunque sea substancia e individual, no es una substancia primera o supuesto y, por tanto, no es persona. Porque el término "individua" que se encuentra en la definición de persona, dice Santo Tomás que "sumitur pro eo quod non praedicatur de pluribus", se toma por esto que no es predicado de muchos, ya sea universal o in-

dividual, y, por tanto, se excluye el ser común o indistinto con otros. En cambio, la esencia divina en cuanto tal no es distinta de la del Padre, de la del Hijo y de la del Espíritu Santo, sino que es común totalmente a las tres personas; y, por esto, tomada aparte no es persona. Con ello se muestra que es perfectamente aceptable la definición de Boecio. Asi pues, según esta respuesta de Santo Tomás, en la definición de persona de Boecio se implica también que la persona sea inmultiplicable o no común, y, por tanto, distinta de otros.

Ø 2. La incomunicabilidad.

Según todo lo dicho, en la definición de Boecio, se indica que la persona es una substancia individua, completa y distinta o no común, lo cual se expresa con los términos "individua substantia", y de naturaleza racional, que se expresa con los de "rationalis naturae".

Por consiguiente, de este concepto de persona, además de los seres irracionales, se excluyen los accidentes, lo universal, las partes accidentales, las substancias incompletas y las substancias singulares comunes o predicables de varios. Lo cual se puede también expresar diciendo que la persona es totalmente incomunicable, es decir, que no posee las siguientes comunicabilidades:

1) La que tienen los accidentes respecto a la substancia a que pertenecen.

2) La comunicación de lo universal a lo singular o individual.

3) La propia de las partes substanciales con respecto al todo substancial.

4) La comunicabilidad de las substancias incompletas con respecto a las demás que constituyen el compuesto substancial. 5) Por último, la comunicación de la substancia singular respecto a lo que es común o indistinto.

Santo Tomás, aún añade otra incomunicabilidad que pertenece al concepto de persona. La cita después de referirse

a la incomunicabilidad por la que la persona no tiene la comunidad de las partes, ni la de los universales, pues dice que:

> Tripex incommunicabilitas est de ratione personae; scilicet partes... et universales...; et assumptibilis secundum quod id quod assumitur transit in personalitatem alterius, et non habet personalitatem propriam. Non est autem contra rationem personae communicabilitas y assumentis. (10)

La persona tambien implica la incomunicabilidad por la que carece de la comunicabilidad de la substancia individual completa que es asumida por una persona superior. Tal como ocurre en la naturaleza humana de Cristo, que es una substancia primera en sentido estricto, es decir, completa y distinta y, sin embargo, no es persona, al estar unida en la persona del Verbo. Sin embargo, precisa Santo Tomás, la persona no excluye la "communicabilitas assumentis", la comunicación asumente. Asi la persona del Verbo, despues de asumir la naturaleza humana de Cristo, continúa siendo persona.

Por último, Santo Tomás, en la explicación de la terminología de la definición de persona de Boecio, hace dos advertencias al responder a dos objeciones que se plantean. En la primera de estas objeciones, se dice que no es posible aceptar esta definición, porque en ella se afirma que la persona es algo singular; y, no puede definirse el singular. A lo que responde Santo Tomás que:

> Ad primum ergo dicendum quod, licet hoc singulare vel illud definiri non possit, tamen id quod pertined communem rationem singularitatis, definiri potest: et sic Philosophus definit substantiam primam. Et hoc modo definit Boethis personam. (11)

Es decir, que aunque es cierto que no pueda definirse cada una de las substancias primeras o individuos, "hoc singulare vel illud", a cada concreto singular, y, por tanto, a cada persona, sin embargo si es posible hacerlo "id quod pertinet ad communem rationem singularitatis", a aquello que pertenece a la razón común de singularidad, o sea, al concreto común o al supuesto en común. Al igual que no se puede definir

a "este hombre", pero si al "hombre", sin que por ello se haya definido algo abstracto, como en este caso sería a la "humanidad". Por tanto, la definición se refiere a la persona en común o en general, no a una persona singular.

La otra objeción consistia en declarar insostenible la definición de Boecio, porque no conviene a Dios, ya que el entendimiento divino no es racional o discursivo. A esto responde Santo Tomás:

> Ad quartum dicendum quod Deus potest dici "rationalis naturae" secundum quod ratio non importat discursum, sed communiter intellectualem naturam. (12)

Santo Tomás advierte, por tanto, que, en la definición de Boecio, la expresión "rationalis naturae", no está tomada en un sentido específico, que solo incluya el razonar propio del hombre, sino en un sentido común o general, "communiter", comprendiendo, por tanto, el tipo de entendimiento de Dios y de los ángeles, es decir, en el sentido de racionalidad en general.

Ø 3. La interpretación esencialista.

La definición de persona dada por Boecio, que, como hemos visto, Santo Tomás considera válida, queda con todos estos textos citados perfectamente explicada. Ahora bien, según esta explicación de la terminología, se infiere que para Boecio y, por tanto, también para Santo Tomás, la persona, al igual que el supuesto, es algo esencial, que se encuentra en el orden de la esencia, pues no es mas que la naturaleza substancial individual, que es completa y distinta o no común, y que todo ello se indica con el término "substancia primera", o en el de "individua substantia", tal como lo expresa Boecio en su definición. Además, teniendo en cuenta que Santo Tomás añade que la hipóstasis y la persona implican la no asunción por una persona superior, se puede decir que son algo esencial que excluye la unión a otra persona, o la comunicabilidad de la asunción, es decir, algo esencial incomunicable absolutamente.

Asi se ha interpretado, muchas veces, apoyándose en estos textos la doctrina de la persona de Santo Tomás. Por ejemplo, en la actualidad Quiles, despues de refutar las distintas opiniones sobre lo que es la persona para Santo Tomás, dice:

> En cambio, la opinión de Scoto, que siguen también autores de otras escuelas, nos parece en este punto la mas aceptable, tanto desde el punto de vista filosófico, como teológico, y al mismo tiempo la más conforme también con la mente y las expresiones de Santo Tomás de Aquino. (13)

La opinión de Scoto, como ya veremos, y de la escuela scotista consiste en sostener que la persona es la mera esencia con la nagación de toda dependencia. En realidad, la concepción que parece derivarse de los textos de Santo Tomás citados, estaría más próxima a la de Tifano, y a la del carde nal Franzelin, de la que también nos ocuparemos. En efecto Tifano y sus seguidores sostienen, difiriendo con ello muy poco de la escuela scotista, que la persona es algo esencial, pero insisten en que es algo completo e incomunicable, es decir no asumible por una persona superior. Y pretenden, además, basándose en estos textos, que esta es la doctrina que también siguió Santo Tomás.

También parece derivarse de esta explicación, que para Santo Tomás la substancia primera, hipóstasis o supuesto sería un género, y la persona una de sus especies, y la racionalidad, la diferencia específica; puesto que la definición de persona de Boecio, que Santo Tomás justifica, no dice otra cosa que la persona es un supuesto racional. De manera que, el elemento que se añade al supuesto para convertirlo en persona, o el elemento que integra la persona y por el que se diferencia del supuesto, es la racionalidad. Es decir, que el elemento cuya presencia implica la persona, o que es su constitutivo propio, o su constitutivo formal, es una determinación de la esencia substancial, la racionalidad. Ella es pues el constitutivo formal de la persona, y, por tanto, el origen y raiz

de todas sus propiedades. Esta sería también, como han creido muchos autores, la opinión de Santo Tomás. Así, por ejemplo, el mismo autor citado anteriormente, dice que para Santo Tomás:

> Es evidente que si se pregunta cual es aquel constitutivo formal por el que la persona se distingue de todos los demás seres completos que sean hipóstasis, debemos señalar como tal su inteligencia o racionalidad. Acerca de esto, no puede haber duda alguna. (14)

Ahora bien, aunque de este análisis de Santo Tomás de la definición de Boecio, se derive que la persona y el supuesto sean algo esencial, y que el constitutivo formal de la persona sea una determinación de la esencia o una diferencia específica, que sería la racionalidad, esta concepción de la persona puede en todo caso atribuirse a Boecio, pero no a Santo Tomás, tal como se ha dicho muchas veces.

El motivo es porque Santo Tomás, aunque acepte la definición dada por Boecio, no la acepta en el sentido que hemos visto, sino en otro más ámplio. De manera que Santo Tomás utiliza la misma definición de Boeció, para expresar su propia concepción, cambiando para ello el significado de los términos que incluye. La definición, por tanto, que da Santo Tomás no es ya la primitiva con la concepción de la persona que implica, sino otra, ya que da un significado nuevo a sus términos, de acuerdo con la concepción de la persona que sostiene. Sin embargo, santo Tomás no indica que efectúa esta transformación. De ahi, que en un análisis superficial de su doctrina del supuesto, pueda pensarse que Santo Tomás es completamente fiel a la definición dada por Boecio, o bien, profundizando más en su doctrina, creer que ésta había sido ya sostenida por Boecio.

El que Santo Tomás no indique que amplía el sentido de la definición de persona, no es algo extraño, pues en la exposición de otras cuestiones, en las que se basa en doctrinas del mismo autor o de otros, las amplía o corrige sin tampoco indicarlo.

Santo Tomás expone, en estos casos, su concepción partiendo de la dada por alguna autoridad. En el tema de la persona, parte de la definición de Boecio, a quien tiene en gran estima. Luego despues de explicar esta concepción, la amplía o modifica sin advertirlo explicitamente. Asi, por ejemplo, lo hace, para demostrar lo que es la esencia divina, empleando un argumento de Avicena. Sin embargo, el fundamento que prueba la conclución no es el mismo para ambos. Además, el utilizado por Avicena hace que su demostración no sea convincente. Ahora bien, Santo Tomás no lo dice. Por esto E. Gilson al ocuparse de este tema, comenta que:

> Tomás de Aquino ha sido excesivamente generoso con Avicena como con cada uno de sus predecesores. Esto es un defecto que no es muy común, y, en cierto sentido, no fue un defecto, pero fue una generosidad que dificultó las cosas a sus historiadores. (15)

Lo mismo se puede decir de Santo Tomás, con respecto a la definición de persona dada por Boecio, que fue "excesivamente generoso" con este autor, no indicando que era incompleta su noción de poersona y, por ello, falsa. Santo Tomás, por el contrario la corrigió y así de este modo pudo aceptar la definición de persona. Asi pues, con esta corrección de Santo Tomás ya no se deriva de su definición de persona, que ésta sea algo esencial y que la racionalidad sea su constitutivo formal.

Ø 4. La persona y el supuesto no pertenecen al orden esencial.

Para Santo Tomás la persona no pertenece al orden esencial, pues la "substancia primera" no significa la esencia substancial. En efecto, al explicar la definición de Boecio en la primera parte de la Summa, dice Santo Tomás:

> Respondeo dicendum quod, secundum Philosophum in V "Metaphys" substancia dicitur dupliciter. Uno modo dicitur substantia "quidditas rei", quam significat definitio... quam quidem substantiam Graeci "usiam" vocant, quod nos "essentiam" dicere possumus.

En primer lugar, por tanto, con el término substancia se puede significar la esencia substancial. Es en esta acepción, en la que la substancia o esencia substancial pueden significar la naturaleza abstracta o "quiddidad", que se expresa en la definición, y que se llama entonces substancia segunda; o bien significar la esencia individualizada, o la esencia substancial singular que, como hemos dicho, se denomina substancia primera.

En segundo lugar, la substancia puede tomarse en otra acepción pues:

> Alio modo dicitur substantia "subiectum vel suppositum quod subsistit in genere substantiae"... Nominatur etiam tribus nominibus significantibus rem, quae quidem sunt "res naturae, subsistentia et hypostasis", secundum triplicem considerationem substantiae sic dictae.

En este sentido la substancia significa lo que subsiste, "subsistit", del género substancial; es decir, la esencia substancial que subsiste. Ahora bien, como esta significación se refiere a la "rem", a la realidad, esta esencia substancial no puede ser la esencia substancial abstracta, sino la esencia substancial individual, o lo que se llama substancia primera, pues es la única que se encuentra en la realidad. De manera que en esta acepción la substancia significa la substancia primera que subsiste. Se le llama también, añade Santo Tomás, "res naturae", realidad de la naturaleza, "subsistentia", subsistencia, e "hypostasis", hipóstasis, porque:

> Secundum enim quod per se existit et non in alio vocatur "subsistentia", illa enim subsistere dicimus, quae non in alio, sed in se existunt. Secundum vero quod supponitur alicui naturae commune, sed dicitur "res naturae", sicut "hic homo" est res naturae humanae. Secundum vero quod supponitur accidentibus dicitur "hypostasis", vel "substantia". (16)

El que la substancia en esta acepción tenga estos tres términos sinónimos, muestra que la substancia no se toma como la mera esencia substancial. En efecto, dice Santo Tomás

que se puede denominar hipóstasis a esta substancia, porque sustenta, "supponitur", o es puesta debajo de los accidentes; lo que implica que no sea algo esencial pues los accidentes no advienen a la mera esencia individual. Igualmente si se denomina "res naturae", realidad de la naturaleza, a la substancia, es porque "supponitur", es portadora de una determinada naturaleza, "aliquis naturae", y, por tanto, no puede reducirse a dicha naturaleza o esencia. Ni ser solamente esta esencia pero individualizada, pues debe ser algo real.

Lo mismo se advierte con el otro término sinónimo de la substancia tomada en esta acepción, el de subsistencia. Se le llama así, dice Santo Tomás, porque la substancia es "quod per se existit et non in alio", es lo que existe por si y no en otro. Es decir, la esencia individual que no existe en otro sino en sí misma y por tanto, existe "per se", por si misma o por cuenta propia. Asi pues, la substancia o subsistencia es la esencia substancial individual que existe, pero de una manera especial. Por tanto, la substancia en esta acepción no es la mera esencia, sino la esencia individual que subsiste, pues este modo especial de existir "per se" y "in se", se llama subsistir, ya que "subsistere dicimus, quae non in alio, sed in se existunt", es existir in se, y, por tanto, per se, por propia cuenta, o de un modo independiente o autónomo.

Para Santo Tomás la expresión "substantia individua", que aparece en la definición de Boecio hay que tomarla en este sentido. En efecto, pues dice que la substancia individual, substancia primera o supuesto:

> ... supposito naturae, quod est individuum subsistens in natura illa... quia natura dicitur secundum quod est essentia quaedam eadem vero dicetur suppositum secundum quod est subsistens. Et quod est dictum de "supposito" intelligendum est de persona in creatura rationali vel intellectuali; quia nihil aliud est persona quam "rationalis naturae individua substantia" secundum Boethium. (17)

El supuesto es "quod est subsistens", lo que es

subsistente, o el "individuo subsistens", el individuo subsistente; es decir, la esencia individual subsistente, o que posee un modo especial de existir. Por tanto el supuesto no incluye solamente a la esencia. Por consiguiente, por la expresión "substantia individua", o las equivalentes de supuesto o substancia primera, no hay que entender la mera esencia sosbstancial, sino ésta y el subsistir, o existir de un cierto modo. Continúa diciendo Santo Tomás, que esto es aplicable a la persona, porque según la definición de Boecio la persona es la substancia primera racional, y, por tanto como la substancia primera no es la mera esencia, sino ésta pero existiendo en sí y por sí, tampoco la persona es algo esencial, sino algo esencial subsistente.

Al explicar la definición de persona de Boecio, en el De potentia, también precisa Santo Tomás, que es con este mismo sentido como hay que tomar la expresión substancia individua o substancia primera. En efecto, define al subsistir como:

> Sed contra, subsistere nihil aliud est quam per se existere. Quod ergo existit solum in alio, non subsistit. (18)

Al igual que en la Summa, Santo Tomás define al subsistit como "per se existere", existir por sí, por propia cuenta, o lo que es lo mismo, existir en sí, pues lo que existe "in alio", como los accidentes, que existen en la substancia, no subsisten. El subsistir es, por tanto, existir "per se" et "in se". Añade seguidamente, Santo Tomás que el subsistir es propio de la substancia.

> Substantia... nonindiget extrinseco fundamento in quo sustentetur, sed sustentatur in se ipso; et ideo dicitur subsistere, quasi per se et non in alio existens... Sic ergo substantia quae est subjectum, in quantum subsistit, dicitur hypostasis vel subsistentia. (19)

La substancia no necesita de algo "extrinseco", extrínseco, que no sea ella misma para sostenerse, sino que se sustenta en sí misma. Lo que quiere decir, que "subsistere"

no es más que "per se et non in alio existens". A esta substancia que es subsistente se le llama "subsistentia", y también "hypostasis", es decir, substancia primera. Por tanto, Santo Tomás aquí también considera que la "substantia prima" no es la mera esencia substancial individual, sino ésta misma pero incluyendo el subsistir, o cierto modo de existir. Por ello dice Santo Tomás, en otro lugar, que:

> Secundum est tamen quod non quodlibet individuum in genere substantiae etiam in rationali natura, habet rationem personae, sed solum illud quod per se existit, non autem illud quod existit in alio perfectiori. Unde manus Socratis quamvis sit quoddam individuum non est tamen persona: quia non per se existit, sed in quoddam perfectiori, scilicet in suo toto. Et hoc etiam potest significare in hoc quod persona dicitur "substantia individua": non enim manus est substantia completa, sed pars substantiae. (20)

De manera que no todo "individuo in genere substantiae", individuo de genero substancial, o substancias individuas son supuestos o personas, sino solamente aquellos "quod per se existit"; es decir, que subsisten, que no sean solamente esencias individuales. Asi pues, el supuesto y la persona deben ser substancias completas, "substantia completa", no solamente en el sentido esencial, sino también en el sentido que incluyen la existencia, pero no cualquier tipo de existencia, sino la que representa el subsistir. De ahí, que las partes de la substancia, tomada en esta segunda acepción, aún siendo individuales y existentes, como, por ejemplo, una mano del hombre, no puede decirse que sean supuestos o personas, porque, aunque existen, como existen en el todo del que forman parte, existen "in alio", no existen "in se", y, por tanto, tampoco "per se", por si mismos sino "per aliud" por el todo.

Añade Santo Tomás que la substancia "potest significare", puede significarse con la expresión "substantia individua", que es la que aparece en la definición de persona de Boecio. Asi pues, Santo Tomás amplía la noción de substancia individua o substancia primera, incluyendo en ella, además

de la esencia substancial individual, un cierto modo de existir o subsistir.

Ø 5. El subsistir, la existencia y el esse.

Al completar con el subsistir el significado de la substancia individua o primera, o al considerar la substancia como absolutamente completa, Santo Tomás concibe al supuesto y a la persona, no como algo esencial, tal como parecía en un principio, sino como algo entiativo, es decir, como entes. Pues, en efecto, al ente Santo Tomás lo concibe como lo que posee el esse, ya que afirma que:

> Ens dicitur quasi esse habens.(21)

El ente se dice como el que tiene esse. El ente designa lo que posee y tiene esse, "it quod habet esse", tal como lo define Santo Tomás en otro lugar.

> Ens enim subsistens est quod habet esse tamquam esse quod est... (22)

Ahora bien, el ens o ente no incluye solamente al esse, sino también al que lo posee. El ente incluye dos elementos, el poseedor y lo poseído, es decir la esencia y el esse, porque es la esencia quien es sujeto del esse. En efecto, dice Santo Tomás que:

> In quolibet ente est duo considerare scilicet ipsam rationem speciei et esse ipsum, quo aliud subsistit in specie illa. (23)

El ente incluye, por tanto, la esencia y el esse. por ello, se puede caracterizar al ente como "essentia quod habet esse", la esencia que posee el esse. Este "esse", añade Santo Tomás es porlo que el ente subsiste,"quo aliud subsistit", es decir, por lo que existe por sí y en sí, o por lo que posee un cierto modo particular de existencia. Lo que muestra que Santo Tomás no identifica este"esse" con la "existencia", es decir, la mera presencia en la realidad del ente, o el hecho de existir la esencia, tal como, sin embargo, se ha afirmado muchas veces.

Quien confunde las nociones de esse y existencia,

o el hecho de encontrarse en la realidad, es Suárez, como ya veremos. Por el contrario, Santo Tomás distingue ambos. En muchos pasajes indica que no es posible identificar el esse con la existencia, aunque, a veces, para designar a esta última se utilice el término esse. Asi dice que el término esse se emplea con tres significaciones distintas.

> Sciendum est quod esse dicitur tripliciter: uno modo dicitur esse ipsa quidditas vel natura rei, sicut dicitur quod definitio est oratio significans quid est esse; definitio enim quidditatem rei significat. Alio modo dicitur esse ipse actus essentiae, sicut vivere quod est esse viventibus, est animae actus, non actus secundus, qui est operatio, sed actus primus. Tertio modo dicitur esse quod sigficat veritatem compositionis in propositionibus, secundum quod est dicitur copula: et secundum hoc est in intellectu componente et dividente quantum ad sui complementum, sed fundatur in esse rei quod est actus essentiae. (24)

Asi pues, en primer lugar, el término esse se utiliza para designar la esencia, la quiddidad o naturaleza que se expresa en la definición. Con este significado de esencia, Santo Tomás no emplea el término esse. Si lo cita es para interpretar pasajes de otros autores, que le dan este sentido. Santo Tomás coloca un segundo significado al término esse, que es el que posee siempre que lo utiliza. Este sentido es el de "actus essentiae", de acto de la esencia, es decir, de acto que sin ser esencial es tenido por dicha esencia. Este acto, continúa diciendo, se puede comparar con "vivere" el vivir,o actividad vital propia de los seres vivos.

Ahora bien, precisa que tal comparación no es del todo acertada, porque el esse no es una acción como el "vivere", que "animae actus", que es acto de la substancia alma. El esse, no es un acto segundo,que es operación, actividad, "non actus secundus qui est operatio", sino que es "actus primus", un acto primero y, por tanto, un acto que pertenece a la substancia.

El esse en este sentido de "actus essentiae", es para Santo Tomás el significado propio del término esse, pues

con el otro significado, que a veces adquiere el término, no lo utiliza nunca. En efecto, el esse, se emplea también con sentido de "est" o cópula del juicio. Por tanto, en este caso significa "veritatem compositiones in propositionibus", significa la verdad que se encuentra en el entendimiento que compone y divide, es decir, la verdad del juicio. Por ello, no se trata de algo real, como el "actus essentiae" o "actus essendi", acto de ser, como le denomina otras veces Santo Tomás, sino algo que está en el entendimiento, algo de razón.

Ahora bien, si se tiene en cuenta que la verdad del juicio consiste en la adecuación o conformidad del pensamiento con la realidad, de lo que se piensa con lo extramental, resulta que la verdad se refiere al estar presente en la realidad, o al hecho de existir, o existencia. En efecto, si en el juicio verdadero se une o se separa un concepto de otro, es porque en la realidad lo que representan estos conceptos existe unido o separado. El juicio formulado en la proposición expresa lo que es, lo que existe, de ahí que necesariamente sea verdadero o falso, esto es, adecuado o no a la realidad. Este esse significando la cópula y, por tanto, la existencia, dice Santo Tomás que "fundatur in esse rei quod est actus essentiae", está fundado en el esse real o actus essentiae, y, por consiguiente deriva de él. Asi pues, el estar presente en la realidad o existir, es un efecto del esse o actus essendi.

Este último, por tanto, realiza dos funciones. Una entificadora, pues convierte a la esencia en ente, ya que éste es la esencia que tiene el esse, y, por ello, la esencia sin el esse no es un ente. Por esto dice Santo Tomás, en otro lugar que:

Esse est complementum omnium. (25)

El esse es el complemento de la esencia, pues la completa o termina en cuanto ente.

La segunda función, se puede llamar realizadora o existencial, pues hace que este ente que ha constituido, esté presente en la realidad o exista. De ahi que diga Santo Tomás

que:

> Unum quodque est per suum esse... omnis res est per hoc quod habet esse. (26)

Cada ente "est", existe, por su esse y, por tanto, todas las cosas existen porque tiene esse, porque poseen un esse propio. Por consiguiente, es el esse quien comunica la existencia al ente, o el hecho de estar presente en la realidad. De ahí que Santo Tomás no utilice la expresión esse con el significado de existencia, pues ésta no es más que un efecto secundario del "actus essendi", Para referirse a ella emplea el término "existentia", como hemos visto. Asi pues, no es lo mismo para Santo Tomás el esse o actus essentiae que la existencia, ambos se distinguen como un efecto secundario se distingue del principio que lo causa.

Ahora bien, si lo que hace existir o encontrarse en la realidad del modo que sea es el esse, lo que hará existir a la substancia de un modo especial será el esse. Como este modo de existir es el subsistir, esto es, el existir "in se et per se", en si y por sí, o por propia cuenta y no por la de otro, lo que hará existir asi será el esse de la substancia, su esse propio, pues si existiera por otro esse que no fuera el de la substancia, ésta ya no existiría por sí misma sino por otro, y, por tanto, ya no sería subsistente. Asi pues, la causa del subsistir es el esse propio, y por tanto, para que algo subsista es preciso que posea un esse propio.

<u>Ø 6. "Esse pertinet ad ipsam constitutionem personae"</u>.

Si el supuesto la persona son la substancia primera y ésta es la esencia substancial individual que subsiste, o posee el subsistir, es que poseerá un esse propio, pues de lo contrario no sería subsistente. De manera que el supuesto o la persona incluyen como constitutivos, además de la esencia substancial individual, un esse propio, que, como veremos, es proporcionado a dicha esencia. Y así lo afirma Santo Tomás claramente, pues dice:

> Nam esse <u>pertinet</u> ad ipsam constitutionem personae et sic quantum ad hoc se habet in ratione termini. (27)

El esse "PERTINET", pertenece al supuesto y a la persona, es uno de sus constitutivos. Por consiguiente, si los constitutivos de la persona y del supuesto son los mismos que los del ente, es que ambos son entes, y por ser substanciales, son entes substanciales o entes subsistentes, es decir, entes autónomos e independientes. Por ello, Santo Tomás afirma que el esse se "habet in ratione termini", se tiene en razón de término, es decir, que el esse es como un término o complemento final de la esencia, ya que la termina convirtiendola en ente. Por esto, la substancia individua o substancia primera de la definición de persona de Boecio, la considera como la substancia completa, es decir, como el ente substancial. Santo Tomás también afirma explicitamente que la persona es el ente substancial pues dice:

> ... hoc autem nomen "persona" non est impositum ad significandum individuum ex parte naturae, sed ad significandum rem subsistentem in tali natura.(28)

La persona no designa a un "individuum naturae", o a la esencia substancial individual, sino que significa "rem subsistentem in tali natura", la cosa subsistente de tal naturaleza, es decir, la rem o el ente subsistente. Por consiguiente, no puede sostenerse que para Santo Tomás el supuesto y la persona sean algo esencial, o que se constituyan en el orden esencial. Por el contrario, como hemos comprobado, para Santo Tomás el supuesto y la persona son de orden entitativo, pues se definen como entes autónomos e independientes, o entes substanciales.

De ahí que tampoco pueda aceptarse que la persona para Santo Tomás sea la esencia substancial individual que no es asumible por una persona superior, pues, aunque a veces diga que la naturaleza humana de Cristo no es persona por estar unida a la persona del Verbo, no quiere decir con ello que la persona sea la mera esencia no asumible o incomunicable. En efecto, pues ello no constituye ninguna justificación del misterio de la Encarnación, no es más que su enunciación.

Lo mismo se afirma en las demás doctrinas de la persona, pero difieren al explicar porque al ser asumida dicha naturaleza no es persona. Santo Tomás también da la explicación de ello, de acuerdo con su interpretación de la definición de Boecio. Así refiriéndose a ella, presenta la siguiente dificultad:

> Praeterea Christus, secundum quod homo, est substantia rationalis naturae, non autem substantia universalis. Ergo substantia individua. Sed nihil aliud est persona quam "rationalis naturae individua substantia"; ut dicit Boethius, in libro "De duabus naturis". Ergo Christus, secundum quod homo est persona.

Es decir, que si la definición de Boecio fuese verdadera, entonces ocurriría que la naturaleza humana de Cristo, siendo íntegra y completa, según el Dogma, y siendo individual, es una substancia individual de naturaleza racional, y, por tanto una persona, lo que es contra la Fe. Ahora bien, si Santo Tomás concibiese a la persona como la mera esencia no asumible, tendría que responder que esta naturaleza no es persona, precisamente porque está asumida, sin dar ninguna otra explicación ulterior. En cambio dice que:

> Ad secundum dicendum quod substantia individua quae ponitur in definitione personae, importat substantiam completam, per se subsistentem separtim ab aliis. Alioquin manus hominis poset dici persona cum sit substantia quaedam individua: quia tamen est substantia individua sicut in alio existens, non potest dici persona. Et eadem ratione nec natura humana in Christo; quae tamen potest dici individuum vel singulare quoddam. (29)

Precisa, por tanto, Santo Tomás que la expresión "substantia individua", que se encuentra en la definición de persona de Boecio, no significa la substancia íntegra y completa desde el punto de vista esencial, sino la substancia completa en el plano entitativo. Significa, pues, la "substantiam completam", o la substancia "per se subsistentem separatim ab aliis", por sí subsistente separada de otros, y, por tanto a la esencia substancial, que debe ser también completa, pero con un esse propio; es decir, significa el ente substancial o el ente autónomo.

Ahora bien, añade Santo Tomás, que del mismo modo que las partes entitativas, por "in alio existens", por existir en otro, en el todo a que pertenecen, por tanto, por existir por otro, por el esse propio del ente, no pueden ser personas; igualmente la naturaleza humana de Cristo, que siendo singular y completa en el orden esencial, existe en la persona del Verbo, y, por tanto, no existe en sí, ni por sí misma, sino por el esse divino del Verbo, es decir, que aunque existe no subsiste. No es, por consiguiente, una substancia completa o un ente substancial. Y siendo la persona, según la definición, un ente subsistente, la naturaleza humana de Cristo no es persona. Con ello se muestra que es perfectamente válida la definición.

Lo mismo dice Santo Tomás en el De potentia, respondiendo a esta misma objeción:

> Ad decimumtertium dicendum, quod cum substantia individua sit quoddam completum per se existens, humana natura in Christo, cum sit assumpta in personam divinam, non potest dici substantia individua, quae est hypostasis; sicut nec manus nec pes nec aliquid eorum quae non subsistunt per se ab aliis separata; et propter hoc non sequitur quod sit persona. (30)

La "substantia individua" significa "quoddam completum per se existens", algo completo por sí existente; es decir significa el ente substancial o el ente subsistente. Por ello, dice Santo Tomás que la naturaleza humana asumida de Cristo no es persona; al igual que las partes substanciales por no subsistir no son personas, esta naturaleza no subsiste, pues no existe por sí, sino por otro, por el esse del Verbo que la ha asumido. Por consiguiente, la naturaleza humana de Cristo al ser asumida, como solamente es una naturaleza y no un ente completo, es decir, no posee un esse propio, por esto no es persona.

Asi pues, no puede sostenerse de ningún modo, que para Santo Tomás la persona sea la mera esencia substancial no asumida, sino que la persona es un ente substancial o substancia completa.

CAPITULO II

EL CONSTITUTIVO FORMAL DE LA PERSONA

Ø 1. Los constitutivos de la persona

Según esta interpretación de Santo Tomás de la definición de la persona de Boecio, la persona no solamente no es, como acabamos de comprobar, la mera esencia substancial individual, como se ha dicho algunas veces, sino que tampoco la racionalidad es un constitutivo propio o formal, como también a veces se sostiene. En efecto, como hemos visto, la persona incluye los mismos elementos que el ente, la esencia y el esse, pues la persona como siempre dice Santo Tomás:

> Respondeo dicendum, quod persona, sicut dictum est, significat quamdam naturam cum quodam modo existendi.(31)

Significa una cierta naturaleza y un cierto modo de existir, es decir, el subsistir, y, por tanto, significa con ello al esse propio que es su causa. Estos dos elementos que incluye la persona, y el ente substancial, son elementos necesarios e imprescindibles para su constitución, son por tanto, para ambos, sus constitutivos esenciales. Poseyendo, pues, la persona los mismos constitutivos del ente, por esto se ha dicho que es un cierto ente, un ente substancial. Por consiguiente, el constitutivo formal de la persona será el mismo que el del ente. Para determinar el constitutivo formal del ente, basta tener presente que sus dos constitutivos, la esencia individual y su esse propio, no se comportan

del mismo modo, es decir, no son del mismo tipo, porque el esse, como dice Santo Tomás:

> Secundo, quia esse est actualitas omnis formae vel naturae: non enim bonitas vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam esse. Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam. (32)

El esse, como se ha dicho, es un acto, pero es un acto que es "actualitas omnis formae", la actualidad de todas las formas o actos esenciales. Por tanto, el esse no es solamente acto, sino la actualidad de todos los actos, el acto de los actos. De manera que los actos esenciales son actos, en cuanto poseen el esse o actus essendi. Pues, como dice Santo Tomás, un acto esencial "significatur in actu nisi prout significamus eam esse", es significado en acto, en cuanto se significa el esse. Por consiguiente el esse no es un "acto último", ni la "última actualidad", que adviene a los actos esenciales ya perfectamente constituidos en cuanto actos, sino que el esse es el "acto primero", o "primera actualidad", que fundamenta o posibilita a los otros actos. Por esto, dice Santo Tomás que:

> Esse autem est magis intimum, cuilibet rei quam ea per quae esse determinatur. (33)

El esse es lo más íntimo del ente, o lo más profundo, tal como también dice Santo Tomás en el siguiente pasaje:

> Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundiis omnibus inest: cum sit formale respectu omnium quae in re sunt, ut in supra dictis patet. (34)

El esse es lo más íntimo o profundo del ente, es decir, es el acto primero y fundamental, porque es lo más formal respecto a todo, tal como dice, también en otro lugar, Santo Tomás:

> Illud autem quod est maxime formale omnium est ipsum esse, ut ex dictis superioribus. (35)

Si el esse es "maxime formale omnium", lo más formal de todo y, por tanto, se encuentra en el ente como lo formal, el esse será el constitutivo formal del ente; y la esencia el constitutivo material. Por esto, Santo Tomás después de caracterizar el esse como "actualitas omnis formae", como acto pri-

mero, infiere que "ipsum esse comparetur ad essentiam, sicut actus ad potentiam", que el esse se compara a la esencia como el acto a la potencia; es decir, que la esencia y el esse estan en la relación de potencia y acto, y, por tanto, que son el constitutivo material y formal del ente, pues se comportan como la materia y la forma de la esencia substancial.

Asi pues, si el esse es el constitutivo formal del ente, siendo la persona un cierto ente substancial, su constitutivo formal será también su esse propio. De manera que la esencia substancial individual es el constitutivo material de la persona, y su esse el constitutivo formal, y ambos forman el constitutivo total de la persona.

Ø 2. La racionalidad no es el constitutivo formal de la persona.

Igualmente como el supuesto es también un ente substancial, el constitutivo formal del supuesto será, como el de la persona, el esse propio. Pero con ello, parece que no difieran el supuesto y la persona, y, sin embargo, como se ha visto, para Santo Tomás no son términos sinónimos. Puesto que, además el nombre de persona expresa dignidad, como dice el mismo Santo Tomás al explicar la etimología de la palabra persona, tal como lo había hecho Boecio. En efecto, dice Santo Tomás que:

> Praeterea, Boetius dicit, in libro "De duab. natur.": "nomen personae videtur traductum ex his personis quae in comoediis tragoediisque homines repraesentabant; persona enim dicta est a personando, quia concavitate ipsa maior necese est ut volvatur sonus. Graeci vero has personas prosopa vocant, ab eo quod ponantur in facie, adque ante oculos obtegant vultum.

Boecio, señala, por tanto dos etimologias del término persona. Según la primera, el nombre persona proviene del término griego "prosopon", que significa cara o semblante. Con este término se nombraba a los personajes que se representaban en el teatro, pues para interpretarlos los actores utilizaban unas máscaras, o caras, "prosopon" artificiales. También la persona, según Boecio, derivaría del verbo latino "persono" que

significa sonar con fuerza o resonar, que aludiría con ello al sonido que adquiría la voz de los actores con las máscaras, que empleaban al interpretar su papel. Pero añade Santo Tomás que:

> Quia enim in comoediis et tragoediis repreasentabatur aliqui homines famosi, impositum est hoc nomen "persona" ad significandum aliquos dignitatem habentis... Et quia magnae dignitatis est in rationae natura subsistere, ideo omne individuum rationalis naturae dicitur persona, aut dictum est.

Es decir, que como en las obras teatrales se representaban a hombres famosos, la palabra persona pasó a designar a los hombres que poseian una cierta dignidad. Con este significado, sin advertirlo, se expresaba lo que es la persona; pues, como se ha dicho, es "rationali natura subsistere", subsistir en la naturaleza racional, o ser un ente subsistente de naturaleza racional, y ello expresa "magnae dignitatis", una gran dignidad.

Precisamente porque la persona es un nombre de dignidad o perfección puede atribuirse a Dios, tal como dice Santo Tomás seguidamente.

> Sed dignitas divinae naturae excedit omnem dignitatem: et secundum hoc maxime competit Deo nomen "personae" (36).

No solamente se puede decir que Dios es persona, sino que es a El a "quien" "maxime competit", a quien compete principalmente; pues es quien posee la máxima dignidad. El nombre de persona, por consiguiente, expresa una dignidad o perfección de la que carece el supuesto.

Si el supuesto y la persona difieren, tiene que ser por algún elemento que incluya ésta última de la que carezca el supuesto. Parece que este elemento propio de la persona no pueda ser su esse, pues lo poseen tanto ella como el supuesto y en ambos es su constitutivo formal. Lo único en que parecen diferir es en la naturaleza. Pues, como se indica en la definición de persona y además lo repite Santo Tomás en este último texto, la persona es la "substantia individua", o ente subsistente, "naturae rationalis" cuya naturaleza es racional. En cam-

bio el supuesto es la substancia individua o ente subsistente, cuya naturaleza es cualquiera que no sea racional. Por tanto, la racionalidad o inteligencia debe ser el elemento que diferencia a la persona del supuesto, es decir, lo que constituye a la persona en cuanto persona, y,por ello,la causa de su dignidad o perfección, asi como el origen y raiz de todas las propiedades estrictamente personales.

La racionalidad debe ser, pues, el constitutivo pprorpio de la persona, pero además, según lo digho es el constitutivo formal de la persona, porque es una determinación de la naturaleza o esencia substancial. Por lo tanto,será en este sentido el constitutivo formal de la persona.

Parece, por tanto, que aún admitiendo que la persona sea un ente substancial y no la mera esencia substancial, hay que sostener que su constitutivo formal es la racionalidad. Y ello sin negar que su constitutivo formal sea el esse propio. En efecto, según lo dicho habría un doble constitutivo formal en la persona. En cuanto ente substancial, y,por tanto, en cuanto es un supuesto, su constitutivo formal sería su esse. Sin embargo,en cuanto persona y por ello distinta del supuesto su constitutivo formal sería la racionalidad.

Por consiguiente, tanto si la persona se considera como algo esencial o como algo entitativo, el supuesto no es más que un género y la racionalidad una diferencia específica, que al determinar al género, lo constituye en persona y es por ello su constitutivo formal.

Ahora bien, toda esta inferencia es incorrecta y sus conclusiones completamente falsas. Para Santo Tomás, ni el supuesto es un género, ni la racionalidad es una diferencia específica, que,por tanto, determine al supuesto, o mejor a su esencia substancial, convirtiéndolo en una especie. Ni tampoco la racionalidad es el constitutivo formal de la persona en cuanto persona.

Por el contrario, el constitutivo formal de la persona, como hemos visto que afirmaba Santo Tomás,es el esse propio, Y lo es tanto en el aspecto entitativo como el aspecto

esencial. Es decir, el esse propio es es lo que hace ser a la persona ente substancial y a la vez persona. El esse propio es el único constitutivo formal de la persona. El es también el origen y raiz de todas las propiedades de la persona, asi como el de su dignidad o perfección. Y todo ello, a pesar de que el esse propio del supuesto, sea también el constitutivo formal del mismo.

Ø 3. La diferencia entre la persona y el supuesto.

Aunque el esse sea el constitutivo formal del supuesto y de la persona, según la doctrina de Santo Tomás, se explica perfectamente porque la persona y el supuesto difieren.

En efecto, para ello basta advertir que el constitutivo formal del supuesto y de la persona, que según Santo Tomás es el esse propio es, como hemos visto, la actualidad de todas las formas o actos esenciales, la actualidad de todos los actos o el acto de los actos, "Esse est actualitas omnis formae". Pues, como dice Canals Vidal:

> Porque esto que Santo Tomás clama frecuentisimameente... es el verdadero núcleo de su síntesis metafísica. (37)

Y desde este núcleo se puede entender la profunda doctrina de la persona de Santo Tomás.

En efecto, de que el esse sea acto, se deriva que sea perfección, porque

> Unumquodque perfectum est inquantum est actu, imperfectum autem quod est potentia cum privatione actus. (38)

Por ello, dice Santo Tomás, que el esse implica perfección, y asi

> ....ipsum enim esse quislibet rei quoddam bonum est... (39).

Ahora bien, como es el acto de los actos, o el acto primero y fundamental, es, por tanto, la maxima perfección o bien. De ahí que diga también Santo Tomás que:

> Omnium autem perfectiones pertinet ad perfectionem essendi: secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent (40).

Asi pues, todas las perfecciones "pertinent", pertenecen a la perfección del esse. Por tanto, el esse incluye todas

las perfecciones, es la perfección suprema. De manera que si los entes poseen perfecciones, o "perfecta sunt" es porque "aliquo modo esse habent", de algun modo poseen el esse o "perfectionem essendi". El esse no es una perfección más que se añada a otras perfecciones, que pertenecerían a la esencia, sino que es la perfección máxima. Todas las perfecciones del ente provienen del esse no de la esencia. De ahí que el esse sea, como tambien dice Santo Tomás, el complemento de toda forma o esencia.

Esse est complementum omnis formae (41).

Al unirse el esse con la esencia para constituir el ente, el esse no es perfeccionado o completado, sino que es él quien completa o perfecciona a la esencia.

Si el esse es la perfección suprema y todas las perfecciones del ente se derivan de la perfección del esse propio que posee, y siendo la persona un ente substancial, se sigue que la dignidad y perfección de la persona proviene de su esse propio. Es decir, que como el esse incluye todas las perfecciones, la perfección y dignidad de la persona, asi como todas las propiedades personales, tendrán como origen el esse propio que posee, no provendran de la esencia. Por tanto, el esse no solo constituye formalmente a la persona en cuanto que es un ente substancial, sino tambien en cuanto que es persona. Por consiguiente, la racionalidad no es el constitutivo formal de la persona en cuanto tal, sino que es el esse, que es el único constitutivo formal de la persona.

Aunque también el constitutivo formal del supuesto sea su esse propio, sin embargo la persona se diferencia de el, tal como se desprende de la doctrina del esse de Santo Tomás. En efecto, Santo Tomás explica que precicamente, porque el esse es la máxima perfección, que incluye a todas, puede decirse que la esencia de Dios es su esse. Que Dios es "ipsum esse subsistens," el mismo esse subsistente. Si el esse, por el contrario fuera una perfección mas, no podría sostenerse que la esencia de Dios es su esse, pues entonces se presentaría la

la siguiente dificultad:

> Praeterea, Deo qui est perfectissimus, id quod est imperfectissimum non est attribuendum. Sed esse est imperfectissimum, sicut prima materia, sicut enim materia prima determinatur per omnes formas, ita esse, cum set imperfectissimum, determinari habet per omnia propria praedicamenta. Ergo sicut materia prima non est in Deo, ita nec esse debet divinae substantiae attribui.

Si el esse fuese algo común a todo ente, como es la materia primera a toda esencia material, que comunicase al ente la perfección de existir, el estar presente en la realidad, y, que por tanto, que añadiera esta perfección a las demás perfecciones del ente, que pertenecerían a la esencia; es decir, si el esse fuese imperfectísimo, por ser común, como la materia primera, "determinatus per omnes formas", sería determinado por todas las formas, o complatado por ellas. A esto responde Santo Tomás diciendo

> Ad nonum dicendum, quod hoc quod dico esse est inter omnia perfectissimum: quod ex hoc patet quia actus est semper perfectior potentia. Quaelibet autem forma signata non intelligitur in actu nisi per hoc quod esse ponitur. Nam humanitas vel igneitas potest considerari ut in potentia materiae existens, vel ut in virtute agentis, aut etiam ut in intellectu: sed hoc quod habet esse, efficitur actu existens. Unde patet quod hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum.

El esse no es imperfectísimo sino que es lo más perfecto, "inter omnia perfectissimum". En efecto, así como las esencias o actos esenciales pueden considerarse en potencia, el esse por el contrario no es nunca potencia, ni puede considerarse como tal, es siempre acto. Y es un acto de la misma esencia. El esse es lo que pone en acto o actualiza las esencias o actos esenciales. De manera que lo "quod habet esse", lo que tiene esse, o ente, por este esse "efficitur actu existens" es ente en acto. Por consiguiente, el esse es "actualitas omnium actuum", la actualidad de todos los actos, el acto de los actos, es decir, el acto primero y fundamental,

que hace posible que los actos esenciales lo sean. Por tanto, siendo el acto perfección, el esse es la perfección de todas las perfecciones, lo "perfectissimum".

Asi pues, si el esse no es imperfecto, no puede ser completado o perfeccionado por la esencia, tal como también se dice en la objeción, y por tanto continua diciendo Santo Tomás

> Nec intelligendum est, quod ei quod duo esse, aliquid addatur quod sit eo formalius ipsum determinans sicut actus potentiam: esse enim quod hujusmodi est, est aliud secundum essentiam ab eo cui additur determinandum. Nihil autem potest addi ad esse quod sit extraneum ab ipso, cum ab eo nihil sit extraneum nisi non ens, quod non potest esse nec forma nec materia.

Al esse no puede añadirse un elemento más formal, porque entonces el esse se comportaría como la materia primera con respecto a la forma substancial, sería potencia en relación a este elemento, el cual lo determinaria, como el acto a la potencia, es decir, lo perfeccionaría o completaría. En este caso si que el esse comunicaría solamente al ente la mera perfección de existir, y todas las restantes perfecciones provendrían de este otro elemento, tal como también se dice en la objeción. El esse pues no seria lo más perfecto, sino que seria perfeccionado o determinado. Por el contrario,

> Unde non sic determinatur esse per aliud sicut potentia per actum, sed magis sicut actus per potentiam . Nam et in definitione formarum ponuntur propriae materiae loco differentiae, sicut cum dicitur quod anima est actus corpores physici organici. Et per hunc modum hoc esse ab illo esse distinguitur in quantum est talis vel talis naturae (42)

El esse pues, por ser perfectísimo o por ser acto de los actos, no es determinado "sicut potentia per actum", como la potencia es determinada o perfeccionada por el acto, sino que es determinado "sicut actus per potentia", como el acto es determinado, en el sentido de limitado, por la potencia. El esse es, pues, limitado o imperfeccionado por la esencia, la potencia que lo recibe, y, de esta forma, el esse de los distintos entes difiere, "distinguitur", por las distin-

tas esencias que lo limitan de diferente manera, es decir, lo imperfeccionan o lo rebajan en sus perfecciones.

Lo mismo sostiene Santo Tomás en otro lugar, al indicar que tampoco el esse puede ser determinado o completado como el género es perfeccionado por la diferencia.

> Item. Res ad invicem non distinguuntur secundum quod habent esse quia in hoc omnia convenium. Si ergo res differunt ad invicem, oportet quod vel ipsum esse specificetur per aliquas differentias additas, ita quod rebus diversis sit diversum esse secundum speciem: vel quod res differantper hoc quod ipsum esse diversus naturis secundum speciem convenit. Sed primum horum est impossibile: quia enti non potest fieri aliqua additio secundum modum quo differentia additur generi, ut dictum est (ibid). Relinquitur ergo quod res propter hoc differunt quod habent diversas naturas, quibus adquiritur esse diversimodo. (43)

Asi pues, se puede pensar que los entes difieran porque al esse se añadan diversas diferencias, "aliquas differentias additas", y,por tanto,que el esse sea especificado o determinado por ellas, como el género lo es por la diferencia específica,que lo completa y perfecciona. O bien que los entes difieran porque el esse "convenit", convenga, a las diversas naturalezas, "secundum species",según ellas mismas, es decir, sea proporcionado a la esencia en que es recibido.

Ahora bien, la primera posibilidad no puede aceptarse, porque el esse no es un género al que puedan añadirse diversas diferencias. El esse no pertenece a ningún género, trasciende a todos ellos. La noción de esse, como la de bien, es trascendental. Hay que admitir pues, concluye Santo Tomás, la segunda posibilidad. Que los entes difieran porque las diversas naturalezas, adquieran o reciban al esse de distinto modo,"acquiritur esse diversi modo". Por tanto, porque limitan al esse en una cierta manera distinta, o porque limitan en varios grados o medidas las perfecciones que incluye el esse, difieren los entes.

Asi pues, puede decirse que Dios es el mismo esse, o el Ipsum esse, o que su esencia sea su esse, pues con ella

se le atribuyen todas las perfecciones, ya que el esse es la perfección suprema y Dios no posee una esencia que limite su esse, que lo posea de una manera particular o limitada, tal como ocurre en los entes creados.

Ahora bien, si el esse no es algo común, idéntico a todo ente, no puede inferirse que el supuesto y la persona no difieran por el esse, sino por la esencia y que, por tanto, la racionalidad que incluye la esencia de la persona y no en cambio la del supuesto, sea el elemento por el que se diferencian el supuesto y la persona. Ni tampoco que, por ello, el supuesto sea determinado o completado por la racionalidad, que los perfeccionará, y asi de este modo que el supuesto sea un género y la racionalidad su diferencia específica, que al determinarle lo constituya en la especie persona.

No es asi, porque el esse propio del supuesto, como dice Santo Tomás, no puede ser perfeccionado o completado por la esencia, ni por algo esencial, ni por tanto por la racioalidad. Por el contrario el esse es siempre imperfeccionado o limitado en su máxima perfección por la esencia, que precisamente expresa la medida o grado de esta limitación. De manera que si el supuesto y la persona difieren es porque el esse propio del supuesto está limitado en un cierto grado, es decir, es el esse limitado en una cierta media; y el esse propio de la persona está limitado en otra cierta medida. Si la persona posee una mayor perfeccion o dignidad que el supuesto, no es porque le advenga la racionalidad, sino porque su esse está menos limitado o imperfeccionado que el del supuesto, en el caso de las criaturas, y, en cambio, en Dios sin limitación alguna, por carecer de esencia receptora. De ahi que aún siendo el esse el constitutivo formal de la persona y también el del supuesto, pero como es el propio, es decir, que en cada uno está limitado de un modo distinto, difieren el supuesto y la persona. Y ésta última es muchísimo más perfecta que el supuesto.

No es pues, necesario sostener que la racionalidad

es el costitutivo formal del ente personal en cuanto personal, para que la persona se distinga del supuesto, sino que se explica perfectamente por el único constitutivo formal de ambos, el esse.

Ø 4. La persona como participación del esse.

Es mas, es totalmente imposible que el supuesto y la persona difieran por un elemento esencial, como es la racionalidad. En efecto, Santo Tomás añade que:

> Deus enim per suam essentiam est ipsum esse subsistens; nec est possibile esse due hujusmodi, sicut nec possibile foret esse duas ideas hominis separatas, aut duas albedines per se subsistentes. Unde quidquid aliud ab eo est, necesse est quod sit tamquam participams esse, quod non potest esse aequale ei, quod est essentabiliter ipsum esse.(44)

Es decir, que si Dios es "ipsum esse subsistens", todos los demás entes, que poseen el esse limitadamente, según la esencia en que lo reciben "necesere", es necesario que sean "participans esse", que participen del esse, y que, por tanto, el esse que poseen sea un esse participado y la esencia la medida de la participación. En efecto, pues, como dice Santo Tomás:

> Est autem participare quasi partem capere; et ideo quando aliquid particulariter recipit it quo ad alterum pertinet universaliter, dicitur participare ilud. (45)

Participar de algo no es ser una parte de ello sino recibir en parte "particulariter recipit", particularmente o limitadamente este algo, que otro lo es totalmente, o que le pertenece de modo total "pertinet universaliter" sin limitación alguna. Por consiguiente el esse

> ... participabilis est ab omnibus; ipsem autem nihil participat. (46)

Es decir, del esse, el cual no participa de nada, participan todos los entes creados, porque éstos no son el esse, sino que "habent esse", tienen el esse, y lo tienen o poseen según el grado o medida de la esencia que lo recibe y por ello limita y por tanto:

> ... sicut illud quod habet ignem et non est ignis, est

> ignitum per participationem, ita illud quod habet esse et non est esse, est ens participationem. (47)

Por tanto, el ente creado es un ente por participación. Es una participación del esse y ello, según cierto grado o medida de participación o esencia. De manera que los entes:

> ... non sunt imperfecta proter imperfectionem ipsius esse absoluti, non enim ipsa habet esse secundum suum totum posse, sed participant esse per quendam particularem modum et imperfectissimum.(48)

Es decir, no son imperfectos, por imperfección "ipsius esse absoluti", del esse considerado absolutamente, sino porque no lo poseen totalmente, pues "participant" del esse, lo poseen parcialmente y ello "per quendam particular modum", por un modo particular que expresa la esencia que lo recibe y limita.

Precisamente porque la participación implica esta medida de grado, Santo Tomás sostiene que la esencia del ente, o medida de la participación, y el esse participado, o el esse proporcionado a dicha esencia, es decir, el esse propio del ente, se distinguen:

> Omne igitur quod est post primum ens cum non sit suum esse, habet esse in aliquo receptum per quod ipsum esse contrahitur; et sic in quolibet create aliud est natura rei quae participat esse, et aliud ipsum esse participatum. (49)

En los entes creados el esse es "contrahitur", reducido en sus perfecciones, o imperfeccionado por la naturaleza, por consiguiente, es necesario que "aliud est natura", una cosa sea la naturaleza o esencia, que limita el esse, que da la medida de participación, y "aliud ipsum esse participatum" y otra el mismo esse participado o limitado. Es decir, que la esencia y el esse, que comprende el ente que participa del ipsum esse, es necesario que se distingan. Naturalmente como el ente es real y ambos lo componen, la distinción entre ellos también será real.

Esta doctrina de la participación del esse confirma que el ente está estructurado en acto y potencia. En efecto pues,

> ...omne participatum comparatur ad participans ut actus eius... Esse autem participatem finitur ad capacitatem participantis. Unde solum Deus, qui est ipsum sum esse, est actus purus et infinitus. In substantiis vero intellectualibus est compositio ex actu et potentia; non quidem ex materia et forma, sed ex forma et esse participato. Unde a quibusdam dicuntur componi ex "quo est" et "quod est": ipsum enim esse est "quo" aliquid est.(50)

Si lo participado es el acto del participante, el esse participado de los entes que participan del esse, será su acto. Ahora bien, como este esse es "finitur ad capacitatem participantes", es limitado a la capacidad del participante, es limitado según una cierta medida o grado que expresa la esencia, ésta será potencia con respecto al esse. En cambio, loque no participa del esse, sino que lo es, será solamente acto puro, "actus", pues carece de esencia limitante. Y asi los entes creados inmateriales, que estan compuestos de esse participado y esencia limitadora, estan compuestos de "actu et potentia", de acto y potencia. Los entes creados materiales, por tanto poseeran una doble composición acto-potencial. Por un lado esencial, de forma y materia prima, y, por otro, entitativa de esse participado y de esta esencia compuesta, que recibe el esse proporcionado a ella. Asi pues, todos los entes que participan del esse estan compuestos de potencia y acto, de esencia y esse, o de "quod est", lo que es, y "quo est", por lo que es, ya que "ipsum enim esse est quo aliquid est", el esse es por lo que algo es, o por lo que algo existe, o está presente en la realidad, como ya se ha dicho.

Según esta doctrina de la participación del ente, hay que decir que el supuesto y la persona difieren, porque son distintas participaciones del esse, que es la perfección suprema. La persona será mas perfecta que el supuesto porque es una más plena participación del esse en las criaturas y la persona es el mismo esse en el Creador. Es decir, que la persona tiene más parte en el esse, lo posee en mayor medida o grado que el supuesto y por ello es más perfecta, porque tiene más parte en la perfección maxima que es el esse, o

bien, es más perfecta que el supuesto porque es el mismo esse, el esse no participado, como ocurre en Dios. De ahi que el esse propio sea el constitutivo formal de la persona, y, por tanto, el origen y raiz de todas las propiedades o perfecciones personales, y sea tambien el esse propio del supuesto el contitutivo formal del mismo, pues no se trata del mismo esse sino del esse participado en distinta medida.

Ø 5. El mayor grado de perfección: la persona.

Esta doctrina de la participación del esse, según la cual el ente participa del esse, y, por tanto, se compone realmente de esse participado o limitado y de esencia, que es quien recibe al esse, y con ello lo limita, o lo tiene en parte, según una cierta medida o grado, implica una especial noción de la esencia. Esta noción, al igual que la del esse, ha sido muchas veces mal comprendida. Si no se tiene presente esta concepción de la esencia ocurre, como hemos visto, que aún admitiendo que la persona es un ente compuesto de esencia y esse, tal como dice Santo Tomás, se afirma, entonces, que la racionalidad es el constitutivo formal de la persona en cuanto persona. Y, por tanto, que la persona se constituye formalmente por una determinación de la esencia substancial.

Lo que es la esencia para Santo Tomás se advierte claramente en el texto siguiente, que compendia todo lo dicho sobre el esse:

> ...dicendum quod ipsum esse est perfectissimum omnium: comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem, nisi inquantum est: unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiarum ipsarum formarum. Unde non comparatut ad alia sicut recipiens ad receptum: sed magis sicut recemtum ad recipiens. Cum enim dico "esse" hominis, vel equi, vel cuiuscomque alterius, ipsum esse consideratur ut formale et receptum: non autem ut illud cui competit esse. (51)

El esse es acto "actus", y se compara a todo "ad omnia", como acto, y, por tanto, es la "actualitas omnium rerum", es el acto de todas las cosas, incluso de las mismas formas, "ipsarum formarum", que son tambien actos. Es decir,

el esse es el acto de los actos, el acto primero y fundamental, por ello el esse es "perffectisimum omnium", lo más perfecto de todo, la perfección suprema, que incluye todas las perfecciones. De ahi, que siendo el esse acto y perfección suprema, y que toda la actualidad y perfecciones de los entes se derive del esse participado que poseen, se sigue que el esse nunca será recipiente, "recipiens", de alguna perfección. Por tanto, el esse nunca es completado o perfeccionado por algo, que sería recibido "receptum". Por el contrario, como afirma Santo Tomás, el esse es siempre recibido, "receptum", y por tanto es el esse quien completa y perfecciona al recipiente, "recipiens". Es más, por incluir todas las perfecciones, es el esse quien confiere al recipiente todas las perfecciones.

Asi pues, siendo la esencia del ente quien recibe al esse, no le confiere ninguna perfección, de lo contrario el esse sería "recipiens" de esta o estas perfecciones, lo que es negado por Santo Tomás. Por el contrario es el esse quien perfecciona y completa a la esencia. Lo que hace, pues, la esencia no es completar y perfeccionar al esse, sino limitarlo o rebajarlo en sus perfecciones, según un cierto grado o medida. Por consiguiente, la esencia en sí misma carece de cualquier perfección y por tanto, de realidad; ésta y todas las perfecciones las adquiere del esse que ha participado.

Ahora bien, aunque hemos dicho, que la esencia recibe al esse, expresión que tambien utiliza Santo Tomás, no hay que entenderla en el sentido de que la esencia posea una cierta realidad, y, por tanto, que la esencia reciba al esse como una realidad a otra. La expresión significa que la esencia recibe al esse como la medida según la cual el ente participa del esse. Por consiguiente, la esencia en sí misma no tiene ninguna realidad, no es absolutamente nada, es solamente la medida o grado de limitación del esse, o la medida o grado de participación del esse. Y de ello se deriva el que el esse sea acto primero y fundamental, el acto de todos, la actualidad de todos los actos, pues los actos esenciales

ño son nada, solamente lo son en cuanto poseen el esse, que les confiere la realidad, asi como toda perfección.

Según esta noción de la esencia, es totalmente imposible afirmar que el constitutivo formal de la persona, en cuanto persona, o la personalidad, sea la racionalidad o la inteligencia, es decir, que sea una determinación de la esencia substancial que advenga al supuesto, constituyendolo en persona y confiriendole toda la dignidad y perfección que implica la persona.

En efecto, siendo este elemento algo esencial, no posee ninguna perfección y realidad, no es en sí mismo absolutamente nada. Por tanto, la racionalidad al sobrevenir a la esencia substancial de la substancia primera o supuesto, no le puede añadir ninguna perfección y por tanto, especificarla en persona. En cambio, siendo el esse propio o el esse proporcionado a la esencia que lo recibe, es decir, que lo limita en un cierto o grado o medida, el constitutivo formal de la persona, igual que el del supuesto, si que puede expplicarse la mayor perfección que posee la persona. En efecto, la persona será una participación más plena en el esse, y por tanto, lo limitará en menor grado, que la participación menos plena o mas imperfecta, que es el supuesto.

La persona representa, por consiguiente, el mayor grado de participación en el esse, es la que está más cerca del mismo esse, porque lo limita muchiisimo menos, que el mero supuesto. Por esto la persona como dice Santo Tomás, al terminar la justificación de la definición de Boecio, en la Summa Teológica:

> Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura. (52)

Es decir, que al explicar la definición de Boecio, considerando que implica que el esse es el constitutivo formal del supuesto y la persona, y caracterizando al esse, tal como hemos visto, hay que sostener que la persona es lo más perfecto que hay en toda la naturaleza, es la mayor partici-

pación del esse de las criaturas. Por consiguiente, solamente siendo el esse la personalidad, puede afirmarse que la persona es lo "perfectísimo" no en cambio si la personalidad es la racionalidad. Es mas, tal como demuestra Canals Vidal en Fundamentación de la Metafísica,

> Nada de cuanto en la Escala de los Seres se nos presenta como constituyendo un grado de perfección, puede ser entendido en su propia razon de ser, si selle concibe como incluido en alguno de los modos del ente predicamental. Ni la vida, ni la naturaleza cognoscente, ni la naturaleza intelectual, pueden ser adecuadamente concebidas por "diferencias" genéricas o específicas, como determinaciones de la substancia. Se trata de "grados" en la más y más perfecta participación del esse" (53)

CAPITULO III

LA DEFINICION DEL SUPUESTO DE CAPREOLO

Ø 1: El esse, constitutivo extrínseco del supuesto y la persona.

Los primeros tomistas interpretaron de este modo que acabamos de exponer el pensamiento de su maestro. Uno de los más importante fue el dominico francés Juan Capreolo (1380-1444) llamado, con razón, Princeps Thomistarum. Capreolo expone una doctrina del supuesto que coincide con la exposición hecha de Santo Tomás. En su obra mas importante Defensiones Theologiae Divi Thomae Aquinatis, que como su título indica es una defensa del pensamiento de Santo Tomás de las impugnaciones de que era objeto, trata del tema de la persona en dos lugares, en la I Sent., Dis. 4, q.2, a.1, en la que se pregunta

> Quomodo tam in Deo quam in creaturis se habent abstractum et concretum, vel natura et naturae suppositum.(54)

del que nos ocuparemos en el capítulo siguiente; y más adelante en la III Sent., dist. 5, q. 3, a.3 en la que se pregunta:

> Utrum Filius Dei assumpserit naturam humanam in universali simul qum suo propio creato supposito (55)

En este último lugar, Capreolo, siguiendo a Santo Tomás, afirma que la persona añade algo positivo sobre la naturaleza humana; y al responder a la objeción de Scoto, que

como veremos sostiene lo contrario, determina lo que es este algo positivo:

> Ad primum contra secundam conclusionem nostram dicendum est praemittendo quaedam, videlicet quod personam humanam addere aliquid positivum supra naturam individuatam aut supra individuum naturae, potest intelligi quadrupliciter: primo modo, quod illud additum sit intrinsecum naturae tamquam principium formale vel materiale, constitutivum naturae et pars eius; secundo modo, quod sit accidens absolutum vel relativum, per se consequens naturam; tertio modo, quod sic accidens absolutum vel relativum, de per accidens contingens naturae; cuarto modo quod sit actus naturae, non per modum formae substantialis aut accidentalis, sed per modum quo esse actualis existentiae, dicitur actus essentiae ut quo et suppositi ut quod existit.
>
> Et isto modo videtur mihi quod esse Thomas intellixit personalitatem addere aliquid positivum supra naturam rationalem et individuum naturae rationalis, et non tribus primis modis, quia esse sic est de ratione suppositi quod non est pars ilius nec intrat eius essentiam, set se habet per modum connotati et importatur in obliquo, quasi dicatur suppositum esse idem quod individuum substantiale habens per se esse. Ita existimo sensisse sanctum Thomas (56).

Capreolo precisa que esto positivo que es añadido por la persona a la naturaleza individual es el "actus essendi" y llega a esta conclusión por exclusión de las otras posibilidades. Asi este algo positivo podrá ser:

1) Material o formal. Es decir, un constitutivo intrínseco de la naturaleza o esencia. Pero es imposible, porque entonces la persona pertenecería al orden esencial, y, por tanto, no se distinguiría adecuadamente de la naturaleza. Asi pues, este algo positivo no es ni la naturaleza, ni una de sus partes intrínsecas.

2) Un accidente propio, absoluto o relativo. Es decir, algo no esencial pero que resulta nacesariamente de la esencia ya constituida. Ahora bien, es imposible porque la persona es algo substancial, no accidental.

3) Un accidente predicable absoluto o relativo, es decir, algo no esencial ni resultante necesariamente de la esencia ya constituida. Es también imposible, por la misma

misma razón que antes, la persona pertenece al género de la substancia.

4) Que sea "actus naturae", el acto de la naturaleza, pero no como el acto que es la forma substancial o accidental, porque ya hemos descartado que sea algo esencial, como es la forma substancial, o que sea algo accidental, como la forma accidental. De modo que es "actus naturae", o "actus essentiae", en un sentido distinto de que lo son los actos formales. Añade Capreolo, que es el acto de la esencia o de la naturaleza en el sentido que lo es el "esse actualis existentiae", el esse de la existencia actual, es decir, que lo es el "esse" o "actus essendi", tal como lo caracteriza Santo Tomás, esto es, como acto entitativo que completa a la esencia, y qué con ella constituye un ente, y que además hace existir a dicho ente, lo hace estar presente en la realidad, encontrarse en ella. Ahora bien, Capreolo emplea el término "esse actualis essentiae" en lugar del término esse como utiliza en otros lugares, e incluso en este mismo texto citado, precisamente para indicar estas dos funciones del esse, insistiendo en la segunda en la que el esse hace existir actualmente, es decir, que hace estar presente en la realidad objetiva, porque podría entenderse el esse como posible, es decir, que formara parte de un ente pensado como posible, como no existiendo, como no ejerciendo su función existencial actualmente, sino como solamente entificando a la esencia.

El mismo Capreolo nos confirma que el "esse actualis existentiae" no es mas que el "esse" o "actus essendi", al que nos hemos referido al exponer la doctrina de Santo Tomás. En efecto, al decir que este algo positivo que el supuesto añade a la naturaleza o esencia individual es el "actus naturae" o "actus essentiae" en el sentido de "esse actualis existentiae", añade Capreolo que este último "dicitur actus essentiae ut quo, et suppositi ut quod existit", para caracterizarlo exactamente, y esto mismo se puede decir del esse. Asi, el esse es "actus essentiae ut quo", es decir, es el acto de la esencia en cuanto ésta es por lo cual "existit", aquello por

lo que algo existe, es decir, es el acto de la esencia en el sentido de esencia, naturaleza abstracta o quiddidad. Lo es de la esencia significada en abstracto porque por ésta es por lo que algo es de tal naturaleza determinada. Asi por ejemplo la naturaleza humana, la humanidad, es por lo que Sócrates es hombre. Como afirma Santo Tomás en el De ente et essentia:

> Si autem significatur natura speciei cum praecisione materiae signatae, quae est principium individuationis, sic se habebit per modum partis; et hoc modo significat nomen humanitatis; humanitas enim significat id unde homo est homo (57)

Ahora bien, porque algo pertenece a una determinada especie, posee por ello un esse a esta especie proporcionada. Por consiguiente la naturaleza abstracta es por lo que algo tiene un esse, y como el esse realiza la función existencial, la naturaleza abstracta es por lo que algo existe.

Se puede decir que el esse es el acto de la esencia abstracta pero en el sentido de que es por ésta por lo que algo posee un esse y por ello existe. No en el sentido de que ella exista, y que, por tanto, posea un esse, porque la naturaleza abstracta en cuanto tal no existe ni tiene un esse sino solo es los principios esenciales. Lo que existe, lo que es sujeto del esse es la naturaleza individualizada. De manera que el esse es el acto de la esencia individual, pero en un sentido distinto del anterior. Lo es en el sentido de sujeto del esse y de la existencia, con lo cual se puede decir que el esse es el acto de la esencia "ut quod existit" de la esencia como lo que existe, en cuanto que es lo existente, y que por ello es el sujeto del esse.

De ahi que Santo Tomás en el opúsculo citado, indica estas dos formas de convenir el esse a la esencia, al decir que

> ... sed essentia dicitur secundum quod per eam et in ea res habet esse. (58)

Es decir, que la esencia es lo que por ella, "quod peream", la cosa tiene esse, la esencia claro está abstracta y que es lo que en ella, "in ea" la cosa tiene el esse, esto es la esencia individual.

Capreolo también dice que el"esse actualis existentiae"es poseido o tenido por un sujeto, ya que afirma que es el acto del supuesto en cuanto éste es "ut quod", como lo que "existit". Por tanto, el "esse actualis existetiae"es otro termino que emplea Capr.olo para designar al esse, pues si el supuesto es lo que existe y el existir es una función del esse, quien posee el esse es el supuesto, que de este modo es el sujeto del esse. Asi pues el "esse actualis existentiae" no es más que el esse, pues al igual que éste último es "actus essentiae ut quo existit" y también al igual que el esse es "actus suppositit ut quod existit".

Ahora bien, como Capreolo no dice que el"esse actualis existentiae" o esse es acto de la esencia individual, sino del supuesto, y de éste en cuanto es "ut quo existit", que como hemos dicho, lo es la esencia individual, se infiere que el supuesto no es mas que la esencia o naturaleza individual. Pero no es ella sola, sino poseyendo al esse, pues ha dicho que el supuesto no se identifica con la mera naturaleza individualizada, sino que le añade algo positivo, y ha aclarado que este algo positivo es el esse. De manera que el supuesto es la naturaleza individual que tiene el esse, o esta naturaleza siendo sujeto del esse.

Si Capreolo sostiene que este algo positivo que el supuesto añade a la naturaleza es el "esse actualis existentiaer" o esse, su concepción coincide con la doctrina del supuesto y de la persona de Santo Tomás. Así lo hace notar en este texto, el mismo Capreolo al añadir: "et isto modo videtur mihi quod santos Thomas intellexit personalitatem". Y,connua diciendo que es realmente el esse porque no es algo esencial, ni accidental, sino que es de orden distinto de la esencia y que está en la línea de la substancia.

En esta parte del texto citado que hemos comentado queda ya perfectamente caracterizada la concepción del supuesto de Capreolo. El supuesto es la naturaleza individual poseyendo, teniendo el esse. En lo restante del texto vuelve a insistir sobre esta concepción presentándola aun de una for-

ma más clara. En efecto, añade que "esse sic est de ratione suppositi". Aqui Capreolo ya no utiliza el término "esse actualis existentiae" sino el término esse, que es su equivalente, como hemos demostrado, y además afirma que este esse entra en la definición del supuesto, por tanto el esse pertenece al supuesto. Sin embargo, seguidamente, Capreolo precisa "quod non est pars illius", que no es una parte del supuesto, es decir que no es un elemento intrínseco, o de que no es un constitutivo intrínseco. Ni tampoco lo es de su esencia individual "nec intrat eius essentiam", pues, de lo contrario quedaría anulada la distinción real entre la esencia y el esse. Y esto no solo si formara parte de la esencia, sino también del supuesto, pues como dirá a continuación el supuesto es la misma esencia individual pero teniendo, siendo sujeto del esse.

Asi pues el esse es de "rationem suppositi" pero no es uno de sus constitutivos intrínsecos, ya que no es una parte de él. Ahora bien que no sea un constitutivo intrínseco no quiere decir que no sea un constitutivo, un elemento necesario, pues de otro modo no entraría en su definición. Por el contratio entra en ella pero no a título de parte, "sed se habet per modum connotati et importatur in obliquo", sino se tiene por modo connotado e importado en oblicuo.

En esto que añade Capreolo, nótese que afirma que el esse "se habet", se tiene, pertenece al supuesto, es uno de sus constitutivos, pero, por no ser intrínseco es "connotati", connotado o con-señalado o con-significado. Es decir que en la significación del supuesto, se significa al esse junto con otra significación, de ahí que le llame Capreolo consignificado. Esta otra significación se refiere a los elementos necesarios intrínsecos, es decir a los de la esencia individual. De manera que en la significación del supuesto se significa explicitamente los constitutivos intrínsecos, y junto con ellos, es decir de forma implícita, otro elemento necesario, un constitutivo extrínseco, el esse, ya que no "est" el supuesto, sino que se "habet" en él. Asi pues, el esse

es algo habido, tenido o poseido por el supuesto por modo de acto, y, por tanto, no identificándose ni total ni parcialmente con él.

Precisamente por ser el esse un constitutivo extrínseco del supuesto, y por ello consignificado es por lo que en la definición del supuesto, no entra "in recto", no es expresado directamente, tal como ocurre con los constitutivos intrínsecos, sino "importatur in obliquo", introducido indirectamente. Asi pues, el esse se incluye de este modo en el supuesto, porque el esse no es el supuesto sino porque es tenido por el supuesto, o con otras palabras, porque es un constitutivo extrínseco, pero constitutivo, es decir, un elemento del que el supuesto no puede prescindir para serlo.

El mismo Capreolo confirma que este es el sentido en el que tienen que ser interpretadas sus palabras, pues resume todo lo dicho dando esta definición del supuesto: INDIVIDUUM SUBSTANTIAE HABENS PER SE ESSE. De manera que el supuesto no es el mero individuo, sino el individuo con el esse, o mejor dicho con el esse per se, con el acto de ser propio, pues siempre que nos referimos al esse, no queremos significar al esse en general, sino al esse propio, al esse substancial. El cual por no ser el supuesto sino, por ser tenido por éste es un constitutivo extrínseco.

Ø 2. Inviabilidad de la interpretación de D. Quarello

Umberto Degl'Innocenti en Il Problema della persona nel pensiero de S. Tommaso, obra que recoge una serie de artículos ya publicados sobre la temática de la persona según el pensamiento de Santo Tomás y de Capreolo, da la misma interpretación de la concepción de la persona de este último, asi como también de la concepción de Santo Tomás.

En el artículo, que titula: "Disaccordo del Capreolo col Gaetano a propósito della personalita", refuta la interpretación que da D. Quarello de la concepción del supuesto de Capreolo, que expone en el artículo titulado: "Il problema scolastico della persona nel Gaetano e nel Capreolo". D. Quarello

sostiene aqui que Capreolo no afirma que el esse sea el constitutivo formal del supuesto, y que de ningún modo es un constitutivo, sino que por el contrario Capreolo lo niega expresamente.

Según Quarello, Capreolo daría una concepción indeterminada de lo que es el supuesto, la cual no estaría en desacuerdo con la de Cayetano. Tanto es asi, que incluso en esta doctrina indeterminada del supuesto de Capreolo se encuentran elementos que anuncian ya la concepción cayetanista. Asi pues habría que colocar, dentro de la historia del problema, a Capreolo como un precursor de Cayetano, en lo referente a la temática de la persona(59).

Frente a esta interpretación Dgl'Innocenti demuestra de un modo indiscutible lo infundada que es, para ello examina los textos de Capreolo en los que se apoya Quarello para demostrar todas sus afirmaciones, mostrando lo forzado e incorrecto de tales interpretaciones de estos textos. No es necesario insistir en refutar las aseveraciones de Quarello, por lo menos de un modo directo, cosa además que hace inmejorable-mente Dgl'Innocenti. Sin embargo, quedan refutadas, de modo indirecto con lo ya dicho en este capítulo y con lo que se dirá en los próximos párrafos, asi como en la parte siguiente.

En este artículo Dgl 'Innocenti da una explicación correcta del texto que venimos comentando, frente a la errónea de D. Quarello, pero al referirse a esta definición del supuesto dice:

> Queste e non altre sono le parole che, a parer mio decidino la questione, perche contengono la definizione stessa del supposto secondo il Capreolo: Individuum substantiae, habens per se esse. E non si possono dire oscure o ambigue, poiche non si vede come poisano significate altro che l'inclusione del'acto di essere nella costituzione del supposto, ossia che a constituire il supposto ci voule, anche l'acto di essere sostanziale.

Lo cual, según lo que llevamos dicho en este cá-

pítulo, es cierto y D. Quarello no puede ignorar este texto importantísimo, pero Degl'Innocenti continua diciendo:

> Sono due percio i constitutivi del intrincise del supposto: l'essenza sostanziale individuale, detta alle volte supposto materiale, e l'atto di essere corrispondente e proporzionato a questa essenza. Ora quale Dei dua sera il constitutivo formale? Evidentemente l'atto di essere, se é vero che esse est formalissimum omnium. Cosi senza menomamente forzare il texto capreolano, ma prendendolo, nel suo senso ovvio ed inmediato namo jiunti all'esse, constitutivo formale del supposto e della persona. E che importa se il Capreolo in polemica con Scoto, non pone expresamente la questione del constitutivo formale, quando addirittura la risolvi con termini equivalente. (60)

Sin embargo, esto que añade Degl'Innocenti no parece cierto. Es decir, que a partir del texto comentado no parece que se pueda inferir que para Capreolo el constitutivo formal del supuesto es el esse. Lo cual no quiere decir que para Capreolo el esse no sea el constitutivo formal del supuesto y que la esencia individual no sea su constitutivo material, pues es todo lo contrario. En efecto, como veremos más adelante, en otros pasajes, se deduce sin lugar a dudas, que para Capreolo ello es asi. Sin embargo, no se deduce de este texto.

El mismo Degl'Innocenti reconoce que Capreolo no lo expresa directamente, pues no está tratando del constitutivo formal sino de responder a la objeción de Scoto, precisamendo que es lo positivo que el supuesto añade a la naturaleza individual. Ahora bien, de que Capreolo diga que este algo sea el esse no se desprende que éste sea su constitutivo formal, pues entonces lo que se infiere es contradictorio con lo que se dice en el texto.

En efecto, en el texto citado Capreolo caracteriza el supuesto como la naturaleza individual teniendo el esse, y que por tanto, como hemos dicho, el esse pertenece al supuesto, es uno de sus constitutivos, pero "quod non est pars illius" no es una parte suya y, por ello, no es un constitutivo intrínseco sino, como hemos demostrado, un constitutivo extrinseco. Por tanto, no se puede inferir que tomando el supuesto en es-

te sentido, el esse sea su constitutivo intrínseco, como lo es su constitutivo formal, y el mismo Degl'Innocenti reconoce que el constitutivo formal es un constitutivo intrínseco, pues dice "sono due percio y constitutivi intrinsici del supposto", sin caer en contradicción. Que no sea posible tal inferencia de este texto no quita para que estos elementos necesarios del supuesto puedan considerarse en otro sentido, dando por tanto del supuesto otro tipo de definición. Entonces sí podrá hablarse de constitutivos intrínsecos, cosa que como veremos, hace tambien Capreolo en otro lugar.

Degl'Innocenti vuelve igualmente a deducir de esta definición del supuesto de Capreolo que el esse es su constitutivo formal y, que,por ello, la esencia individual es su constitutivo material, en otro artículo titulado "De nova quadam ratione exponendi sententiam Capreoli di constitutione ontologica personae". En este artículo refuta una segunda interpretación que se ha dado de la concepción del supuesto de Capreolo, la de F.P. Muñiz, según la cual, como ya veremos también se niega que el esse sea el constitutivo formal del supuesto.

En efecto Degl'Innocenti despues de citar este texto de Capreolo dice:

> Si suppositum, praeter naturam individualem, importat esse, debemos dicere quod duo sunt elementa constitutiva suppositi, integre sunti: natura individualis habens esse, quae scilicet est subiectus actus essendi, et ipsum esse habitum ab ac natura. Et cuia in hoc complexo essentia individualis se habet ut materiale, dum esse se habet ut formale, recte exinde inferitur quod essentia individualis es constitutiva materiale, et esse est constitutivum formale suppositi; ambo autem, simul sumta, constitutivum totale. (61)

Ø 3. La confusión de U. Degl'Innocenti.

Se podría pensar que Degl'Innocenti hace esta inferencia incorrecta para demostrar contra D. Quarello y contra P. Muñiz que siempre Capreolo sostiene que el constitutivo formal del supuesto es el esse, incluso cuando caracteriza al supuesto desde un punto de vista distinto a la de sú compo-

sición interna. Sin embargo, no es asi. Como lo demuestra el hecho que en otro artículo recogido en la misma obra, en el que ya no polemiza, sino que simplemente expone la concepción del supuesto de Capreolo, que se titula: Capreolo e S. Tommaso nella dottrina sulla persona, después de citar este texto dice:

> "Il supposto dunque resulta intrinsecamente constituto da due elementi la natura individuale o indiyiduo sostanziale, e il suo atto di essere. Questo è il constituto "totale"del supposto. Per isolare in questo tutto il costitutivo formale, basta recordarse in che rapporto stanno tra loro l'essenza individuale e l'essere se l'essenza individuale p potenza respetto al essere ad essa proporzionato ne que l'elemento o el constitutivo formale del supposto è ... l'atto de essere" (62)

Todo lo cual, como hemos dicho, es cierto, pero sobra el"dunque", es decir, que no se deduce de considerar que el supuesto es "indivi-duum substantiae habens per se esse", pues en esta definición se caracteriza al esse como un constitutivo extrínseco y no como un constitutivo intrínseco. Igualmente incurre en el mismo error en el artículo de la misma obra titulado Il Capreolo e la questione sulla personalita, en el que dice:

> "da notarsi finalmente la definizione del supposto é suppositum est idem quod individuum substantiale, habens per se esse. Abbiamo vi queste parole indicati chiaramente gli elementi constitutive del supposto, che sono due o l'individuo sostanziale como elemento materiale e l'atto di essere, proprio di quest' individuo ma da esso realmente distinto come elemento formale" (63)

Analogamente deduce siempre esta consecuencia de este texto citado de Capreolo en todos los lugares donde expone su pensamiento.

Degl'Innocenti admite explicitamente que Capreolo toma el supuesto en dos acepciones distintas. Unas veces Capreolo considera el supuesto en el sentido en que hemos examinado en este texto, es decir, sin referirse a su composición y caracterizando al esse como un constitutivo extrinseco, y por ello como un elemento necesario, aunque extrínseco, o dicho de otro modo, considerando al supuesto desde el plano esencial y, por tanto, formando la esencia individual con el esse pro-

pio una composición impropia, o "cum his", ya que por pertenecer ambos elementos a ordenes diversos no pueden identificarse en una "tercera naturaleza". Lo que ocurria si se diese en este plano esencial una composición propia o "ex his", con lo que quedaría anulada la distinción real fundamental entre la esencia y el esse. Por el contrario em el supuesto considerado de este modo ambos permanecen totalmente distintos, encontrándose simplemente en la relación de poseedor y de poseido extrínseco respectivamente.

Otras veces Capreolo toma al supuesto en otro sentido, es decir ,que con los mismos elementos necesarios de esencia y esse, pero considerándolos en otro plano, no en el esencial,como ha hecho hasta ahora, sino en el plano entitativo, caracteriza al supuesto con otro tipo de composición. En este orden entitativo la esencia individual y su esse propio forma una composición propia o ex his, pero claro está, no en el plano esencial sino en el del ente, es decir, que de la composición de ambos resulta un ente, un supuesto. Es en esta acepción del supuesto, y solo en esta, en donde el esse es un constitutivo intrínseco, y en donde son válidos los argumentos de Degl'Innocenti para probar que el esse es el constitutivo formal del supuesto. Es en esta acepción del supuesto en donde hay que tener en cuenta que la esencia individual es potencia respecto a su acto de ser correspondiente, y que pur ello se comporta como materia. Ella será pues, el constitutivo material del supuesto. A su vez su acto que se comporta como lo formal y que por ser el esse es, como hemos visto, "formulissimum omnium",será el constitutivo formal del supuesto.

Sin embargo, Degl'Innocenti al comentar este texto de Capreolo parece que confunda, o no tenga en cuenta, estas dos distintas acepciones en que se puede tomar el supuesto. Seguramente la causa de esta confusión se debe a que olvida esto, que parece tan dificil de comprender, si es que nos atenemos a las conclusiones y males interpretaciones que ha sido objeto en la historia de esta temática, como tendremos ocasión de comprobar en los próximos capitulos; que un elemento nece-

sario extrínseco, como lo es el esse en la acepción del supuesto que examinamos, es tambien un constitutivo. Con otras palabras, de que no es necesario que un constitutivo sea intrínseco para ser constitutivo o elemento necesario.

De ahi que, por olvidar esto Degl'Innocenti no tenga más remedio para defender la tesis de que el esse, para Capreolo, es siempre un constitutivo del supuesto, tomando el supuesto en cualquiera de las dos acepcciones, que afirmar, que en el sentido en que se considera en este texto al supuesto, se infiere que el esse es un constitutivo intrínseco o constitutivo formal.

Ø 4. Objeciones a la interpretación de F.P. Muñiz.

Aparte de esta confusión, no hay nada que objetar a la interpretación de Degl'Innocenti a la doctrina del supuesto de Capreolo. Reiteradamente insiste en que el esse es un constitutivo del supuesto. Refutando de un modo indiscutible la interpretación de D. Quarello. Sin embargo, debido a la confusión en que incurre, que acabamos de examinar, no ocurre asi con su refutación de la otra interpretación, que se ha dado, de la concepción del supuesto de Capreolo, la que expone Francico P. Muñiz. Además, al criticarla Degl'Innocenti parece ignorar alguno de sus aspectos principales, por todo lo cual, como veremos a continuación, no queda completamente refutada. Es necesario, por tanto, que examinemos las afirmaciones completas de Muñiz y, si es posible, rebatirlas.

Francisco P. Muñiz, en un artículo muy conocido titulado El constitutivo formal de la persona creada en la tradición tomista, quiere demostrar que:

> Ni Capreolo ni Cayetano ni sus discipulos han puesto jamás el constitutivo de la persona en la línea del ser, sino en la línea de la naturaleza.

Afirmación que coincide con la de D. Quarello, pero a diferencia de este último Muñiz reconoce que las concepciones de Capreolo y Cayetano no son totalmente idénticas. Pues como dice a continuación:

> La discrepancia entre estos dos eminentes tomistas comienza cuando se trata de precisar la naturaleza y condición de ese algo intermedio entre la naturaleza individual y el ser substancial (64).

Ya que Muñiz considera que tanto para Capreolo como para Cayetanp:

> El constitutivo formal e intrínseco de la persona creada es algo intermedio entre la naturaleza individua y el ser substancial. (65)

Es decir, que este algo intermedio es lo que el supuesto añade a la naturaleza individual; debido principalmente a que, para Muñiz, ambas dosctrinas discrepan solo en la determinación de este algo, llega a una sorprendente conclusión relativista. Asi dice refiriéndose a las doctrina de Capreolo y Cayetano:

> Las dos estan respaldadas por una larga tradición tomista y las dos se mueven dentro de los principios del común maestro de todos, Santo Tomás de Aquino. En consecuencia de esto, puede un tomista elegir libremente, entre las dos, la sentencia que que mejor le pareciere, dejando en libertad a los demás para seguir la contraria(66);

ya que Muñiz cree que para Santo Tomás el constitutivo formal de la persona es de orden esencial.

Para probar todo ello, Muñiz empieza intentando demostrar en la primera parte, de las cuatro que consta el artículo, que:

> La opinión de Capreolo: (es) la naturaleza individual diciendo orden a la existencia substancial (67)

que es lo que sería el supuesto. Para ello se basa en varios textos de Capreolo de los que al ocuparnos mas adelante haremos referencia a la interpretación de Muñiz. Comentando el texto que hemos expuesto en este capítulo dice:

> He aqui como, según Capreolo, entra el ser en la constitución del supuesto: per modum connotati, et in obliquo, y por consiguiente extrincese. Según esto, supuesto no es el agregado de naturaleza y existencia, sino ipsum individuum substantiae habens per se esse, la misma substancia individua diciendo orden de actual posesion al ser. (68)

Ahora bien, esto no parece estar de acuerdo con el texto de

Capreolo. Así se lo objeta Degl'Innocenti, al decir que:

> Et primo quidem sedulo notandum est quod nunquam Capreolus dicit constitutivum formale personae esse reponendum in ordine naturae individuae ad existentiam substancialem, sed semper in ipso esse per se vel actu essendi substantiae. (69)

En efecto, el mismo Capreolo dice que el supuesto es "individuum substantiae habens per se esse" y no, en cambio, como sería lógico que dijera, si sostuviera lo que afirma Muñiz, "inviduum substantiae habens ordinem ad esse". Igualmente Capreolo dice que la persona añade sobre la naturaleza individual el "esse actualis existentiae", no el ordo ad esse". En el caso, bastante extraño, que considerara a ambas expresiones como sinónimas, tendría que aclararlo, pues no es lo mismo el esse que el orden hacia el esse.

En segundo lugar Degl'Innocenti objeta a Muñiz que:

> Praeterea tenor ipse formularum Capreoli omnino excludit interpretationem patris Muñiz... Porro haec omnia minime intelligi possunt de ordine naturae ad esse, quia hic ordo non solum est in linea naturae, sed de ratione naturae, quinimmo identificatus sine residuo cum eadem natura. Sicut ordo materiae ad formam non potest dici actus formae cum sit potentia ad formam, ita ordo essentiae ad esse qui nonnisi potentia ad esse est, omnino inepte diceretur actus essentiae; quod profecto Capreolo tribui non potest.

Es decir, que Capreolo sostiene, como ya hemos visto, que este algo positivo que el supuesto añade a la naturaleza no es esencial, sino de orden distinto, y que es el "actus naturae", y que, por tanto, no puede ser, como pretende Muñiz, el orden a la existencia. Pues del mismo modo que el orden de la materia hacia la forma, no es el acto de la materia, ya que solo la forma es el acto de la materia, sino que es potencia, tampoco puede ser acto el orden de la esencia al esse, sino potencia. En cambio, Capreolo sostiene que este algo positivo es "actus naturae" o "actus essentia", y, por tanto, no puede ser el orden ad esse, sino que, como añade Capreolo, es el"esse actualis existentiae".

Por último, Degl'Innocenti le objeta que:

> Sed si persona foret, ut vult P. Muñiz, natura trascendentaliter ordinata ad esse, cum haec ordinatis nihil realiter distintctum a natura dicat et ex toto concidat cum natura, suppositum identificaretur realiter ac totaliter cum natura (70)

En efecto, Capreolo en el texto citado excluye que el algo positivo que el supuesto añade a la naturaleza sea de orden esencial o accidental y Muñiz, sostiene, que este algo es el ordo ad esse. Ahora bien, este ordo, no es accidental, pues es del todo imposible que Capreolo se refiera a él. Tiene que ser, como dice Degl'Innocenti trascendental, y asi lo afirma Muñiz, como veremos a continuación. Sin embargo, y en esto consiste la objeción, este algo positivo tampoco puede ser el orden trascendental al esse, pues por ser trascendental se identifica totalmente con la esencia, esto es, con la misma naturaleza, y entonces el supuesto sería la misma naturaleza, cosa que niega expresamente Capreolo.

Todas estas objeciones de Degl'Innocente son perfectamente legítimas, según loque claramente sostiene Capreolo, pero no son suficientes para rebatir la interpretación de Muñiz, porque su interpretación es algo mas compleja del modo que la entiende Degl'Innocenti.

En efecto, Muñiz quizás dandose cuenta de estas posibles objeciones, añade más adelante, en la tercera parte del artículo, y que Degl'Innocenti parece desconocer, pues no hace referencia a esta parte, lo siguiente:

> Este respectus u ordo en sí mismo, como es trascendental, no se distingue realmente de la naturaleza antes bien se identifica y confunde con ella.

De manera que Muñiz, admite la premisa de la última objeción de Degl'Innocenti. Y no sólo esta, sino tambien de las dos primera objeciones, pues dice a continuación:

> Como ese orden es lo único que media entre la naturaleza y ser, por eso Capreolo repite que el supuesno no añade sobre la substancia individua más que el esse, porque el orden se identifica con la misma naturaleza. Pero el orden implica un térmi-

no ad quem (esse substantiale) y por este término el supuesto o persona se distingue realiter-extrín- cese de la naturaleza (71).

Admite, por tanto, que Capreolo distingue el supuesto de la naturaleza por el esse. Con ello, tampoco le alcanzan plenamente las dos primeras objeciones de Degl'Innocenti. Además Miñiz explica porque Capreolo indica que la distinción es por el esse y no por el ordo, tal como parece que debería señalar, siendo el ordo, según como veremos dirá P. Muñiz, lo que Capreolo considera como el constitutivo formal del supuesto.

Muñiz justifica el por qué Capreolo en este texto habla de"habere esse"y no de"ordinari ad esse". En efecto, la razón de ella es porque se está refiriendo a la distinción del supuesto con la naturaleza y no puede distinguirlos por el ordo, pues ya se ha dicho, que éste se identifica totalmente con la naturaleza. Por tanto, dice Muñiz, que Capreolo tiene que hacerlo por algo extrínseco a dicha naturaleza y al mismo supuesto, esto es, por el esse. Esta distinción es legítima porque el supuesto dice relación a él. De manera que"realiter-intrincese"el supuesto y la naturaleza no se distinguen por el esse, sino solamente de modo extrínseco, tal como dice Capreolo en este texto en que da la definición del supuesto.

Ø 5. Las confusiones de F.P. Muñiz.

Las objeciones que plantea Degl'Innocenti a la interpretación de Muñiz de este texto de Capreolo, basadas en la confusión entre el habere esse con el ordinari ad esse, asi pues,no le afectan directamente. Porque, aunque creemos que realmente Muñiz incurre en ella, sin embargo,es consciente de tal confusión, es mas, inclusjo la justifica. Por consiguiente, si su interpretación no es acertada es esta justificación la que hay que examinar.

Con respecto a ella hay que decir, en primer lugar, que Capreolo,como ya veremos, tomando al supuesto en otra acepción de la que ahora nos ocupamos, sostiene que la natura-

leza y el supuesto se distinguen intrinsecamente por el esse. Es decir, que éste último es el constitutivo formal del supuesto. Por tanto, no se puede afirmar como hace Muñiz que se distinguen extrínsecamente por el esse, sin precisar en que acepción se considera al supuesto.

En segúndo lugar, y dejando aparte el resto de la doctrina de Capreolo, y ciñéndonos estrictamente al texto que comentamos, hay que decir que, aunque aquí es cierto que distingua el supuesto de la naturaleza por algo extrínseco al supuesto, el esse, para Capreolo este último no es algo extrínseco en el sentido que lo concibe Muñiz.

En efecto, por un lado Capreolo los distingue extrinsecamente, porque al afirmar que el esse"non est pars" no es parte, del supuesto, es lo mismo que si dijera que no es uno de sus constitutivos intrínsecos. Por tanto,el supuesto y la naturaleza no se distinguen por el esse intrínsecamente. Es decir, del modo que se distingue el compuesto de una de sus partes constitutivas por la otra parte constitutiva.

Sin embargo, como se distinguen, ya que el supuesto añade algo a la naturaleza esto es, el supuesto es algo más que la mera naturaleza, tienen que distinguirse extrínsecamente y por ello el esse tiene que ser extrínseco al supuesto. Ahora bien, aqui es donde se origina la confusión principal de Muñiz, la clave para comprender por qué da su interpretación, pues cree que por ser el esse extrínseco al supuesto, éste ya no lo incluye necesariamente, es decir, que el esde no es un elemento imprescindible, o que no es uno de sus constitutivos.

Todo lo contrario, por otro lado, afirma Capreolo, pues diche que el esse es habido, tenido, o poseido por el supuesto y así el esse no es uno de los constitutivos intrínsecos del supuesto. La esencia individualizada o supuesto, no es el esse, sino que lo tiene, y por tanto lo incluye. Aunque no identificándose con él, ni parcialmente, como si fuera una de sus partes intrínsecas, y,por tanto,lo incluye

de modo extrínseco.

El esse es pues un elemento extrínseco del supuesto, pero además es un elemento necesario o constitutivo. En efecto, precisa Capreolo que el "esse est de ratione suppositi", que al esse hay que ponerlo en la definición del supuesto. Es, por tanto, un constitutivo, claro está que extrinseco, por eso entra en la definición del supuesto de una manera indirecta, para indicar que no se identifica con él, que no es algo intrinseco.

En cambio, Muñiz confunde el pertenecer extrinsecamente con no pertenecer necesariamente, con no ser un constitutivo. Por eso añade a continuación:

> Persona es -en la sentencia de Capreolo-ipsa natura rationalis individua trascendentaliter ordinata ad habendum esse substantiale. En la persona asi concebida van tambien implicados dos elementos: uno intrínseco, idéntico a la naturaleza, por el cual la persona se constituye intrinseca y formalmente, que es el ordo ad esse substantiale; y otro extrínseco de connotato que es el esse substantiale (72).

De manera que para Muñiz el esse solamente es un elemento implicado, un elemento extrínseco, no un constitutivo. Parece que considere que si algo es extrínseco al supuesto, ya no puede ser su constitutivo, debido a que los constitutivos solo pueden ser intrínsecos. Y como Capreolo afirma explicitamente que el esse es extrínseco al supuesto cree Muñiz, que con ello el esse no es uno de sus constitutivos, naturalmente intrínseco, ya que el intrínseco es el único constitutivo que concibe.

Teniendo esto presente, se comprende que sostenga que para Capreolo el esse no es un constitutivo del supuesto, sino un elemento extrínseco, no necesario para que la naturaleza devenga en supuesto. En cambio lo que si es un constitutivo, intrínseco claro está, y por ello el elemento necesario que hace que la naturaleza sea supuesto es el "ordo ad esse substantiale"

Naturalmente en este texto comentado de Capreolo, ni en ningún otro, se dice que el constitutivo formal del supuesto sea éste orden al esse substancial. Sin embargo Muñiz asi lo cree. Incluso en este mismo texto cuando se dice que el esse es significado "per modum connotati, et importatur in oblicuo" en la definición. En efecto, para Muñiz:

> Según esto, persona creada será ipsa natura completa et individua connotans esse substantiale, o signata esse substantiale o dicens ordinem ad esse substantiale; o usando las mismas expresiones de Capreolo individuum naturae habens esse, individ um naturae stans sub esse (73).

Degl'Innocenti con respecto a esta conclusión de Muñiz se limita a señalar que es otra confusión. Es decir, que Muñiz no solo confunde el "habere esse" con el "ordinari ad esse", sino también el "connotari esse" con el "ordinari ad esse".

> Similiter confundit P. Muñiz habere esse et connotare esse cum ordinari ad esse, unde putat quod quando Capreolus dicit "Suppositum est individuum substantiae habens per se esse" et ideo connotans esse, velut dicere: suppositum est essentia individualis ordinata ad esse (74).

Degl'Innocenti precisa, pues, que asi como el"habere esse" para Capreolo no es el "ordinari ad esse" igualmente connotar no significa decir orden al esse, sino consignificar, significar-con, es decir, no significar directamente, sino indirectamente. Lo cual, como hemos dicho es del todo cierto, precisamente por ello el esse, tal como añade Capreolo, es "importatur in oblicuo" en su definición y no in recto. En el supuesto, por tanto se significa algo directamente, la esencia singular, y algo indirectamente, o se consignifica, se significa con otra significación, el esse substancial. Y esto es así, porque el supuesto no es el esse, sino que lo tiene.

Esta confusión, proviene de otra no indicada por Degl'Innocenti y que es la que hace que Muñiz incurra en la que señala en su crítica. En efecto, Muñiz confunde lo significado con el modo de significar, pues cree que en este tex-

to el connotar se refiere al mismo supuesto y no al modo de significar de su significación. Por esto considera que "connotatus" es lo mismo que "signatus", y este señalar, desde luego, no es de la significación, sino de la esencia individual, por ello, lo identifica con el "dixi ordinem".

Se patentiza aun más esta confusión, al añadir Muñiz a continuación que:

> El ser entra en la constitución del supuesto como término de esta connotación, de este orden; pero lo que intrínseca y formalmente hace que la naturaleza individua sea persona es el orden o la connotación al ser (75).

Ahora bien, si Capreolo se refiriera a este orden o señalar de la naturaleza individual no utilizaría el término "connotatus" sino el de "signatus" o "dixi ordinem", o en todo caso el de "notatus", que es sinónimo de "signatus". Desde la interpretación de Muñiz no es posible explicar porque es empleado por Capreolo el término "connotatus". No es posible porque el término, se refiere a un modo de significar, a significar con y no a una relación de la esencia individual, igual que el "importatur in oblicuo" se refiere a la definición del supuesto. Por tanto, no es conforme con la doctrina de Capreolo el sostener, como hace Muñiz, que el orden al esse sea el constitutivo intrínseco y formal del supuesto. Muñiz tiene que afirmarlo asi, forzando el texto, al negar que el esse sea un constitutivo del supuesto, por ser éste un elemento extrínseco.

Asi pues, Muñiz no tiene en cuenta de que no es imprescindible a un elemento para ser constitutivo que sea intrínseco al compuesto, pues puede ser extrínseco, como en el caso del esse, y ser un constitutivo. Que es lo mismo que olvida, como hemos visto, Degl'Innocenti, y por ello, no puede percatarse de esta restricción del concepto de constitutivo que da Muñiz. Esto es en último término el motivo de que las objeciones de Degl'Innocenti no alcancen totalmente a la interpretación de Muñiz.

Sin embargo, aunque ambos no consideren que en esta

acepción del supuesto, el esse sea un constitutivo extrínseco, y por ello efectúan inferencias erróneas de este texto de Capreolo, para indicar cual es el constitutivo del supuesto, sus resultados difieren esencialmente.

En efecto, el contenido de la deducción de Degl'Innocenti es conforme con la concepción general del supuesto de Capreoolo, pues éste afirma más adelante, como ya veremos, que el esse es el constitutivo formal del supuesto. Por el contrario, el contenido de la inferencia de Muñiz no coincide con la concepción de Capreolo, ya que éste último nunca afirma que el constitutivo formal del supuesto sea el orden al esse, ni, como hemos visto al utilizar la expresión "connotatus".

No puede sostenerse, por tanto, que Capreolo conciba al supuesto según la interpretación de Muñiz, por el contrario, como hemos mostrado, en este texto Capreolo declara que el esse es un constitutivo del supuesto, y por ello coincide totalmente con la doctrina de Santo Tomás. En efecto, el mismo Capreolo asi lo afirma al final del texto: "ita existimo sensisse Sanctum Thomas".

Porque lo que se propone y hace Capreolo en sus "Defensiones" es responder según la doctrina tomista, a las distintas impugnaciones que se le hacian, principalmente por los scotistas, y no a referir el resultado de sus propias investigaciones. Como realmente hemos visto que hace en el texto citado. El mismo así lo dice en el prólogo de la obra:

> Sed antequam ad conclusiones veniam, praemitto unum, quod per totam lecturam habere volo pro supposito et est quod nihil de propio intendo influere, sed solum opiniones quae mihi videntur de mente S. Tomae fuisse recitare, nec aliquas probationes ad conclusiones adducere praeter verba sua, nisi raro. Objecetiones vero Aureoli, Scoti, Durandi, Joannis de Ripa, Enrici Guidenois de Carmelo, Garronis, Adam et aliorum sanctum Tomam impugnantium propono locis suis adducere et solvere per dicta S. Thomae (76)

En cambio Cayetano, al exponer su concepción del

supuesto, no dice que expone fiel y escrupulosamente el pensamiento de Santo Tomás. Por el contrario, da la sensación que sea constiente de que no refleja autenticamente la doctrina de Santo Tomás, como intentaremos demostrar, pues se coloca en una especie de actitud defensiva, declarando unas veque lo que sostiene no es una invención

> Nec hoc est figmentum sed testimonium habet ex terminis quantitatis...;

otras veces, intenta mostrar su legitimidad basandose en que no es lo afirmado algo irracional o contradictorio:

> Et quod haec non voluntarie, sed rationabilitar dixerim, declaro ex auctoritate et ratione....

o bien dice:

> Monstratur haec positio ratione consentanea...(77)

CAPITULO IV

DISCUSION DE LA CONCEPCION DE DUNS SCOTO

Ø 1. La doctrina y las objeciones de Duns Scoto.

Capreolo en este mismo artículo, después de exponer su doctrina del supuesto, la aplica al misterio de la Encarnación. La justificación racional de este misterio, que formula Capreolo, confirma la interpretación que hemos dado de su Concepción del supuesto.

En efecto, Capreolo expone otra objeción de Scoto, en la que se dice que si la persona añadiera algo positivo a la naturaleza individual, entonces la naturaleza humana de Cristo tendría que carecer de este algo positivo, ya que, como enseña la verdad cristiana revelada, Cristo es una sola Persona divina que posee dos naturalezas, una divina ynotra humana, ambas unidas hipostaticamente o en la Persona del Verbo. Ahora bien, al faltarle este elemento personificador a la naturaleza humana de Cristo ya no seria perfecta, tal como en cambio afirma la Fe.

Según lo dicho, esta objeción no plantea ninguna dificultad a la concepción de Capreolo, pues como ha declarado ya antes, este algo positivo no es de orden esencial. Por tanto, aún no poseyendolo la naturaleza humana de Cristo es perfectamente íntegra en cuanto a la naturaleza y Cristo continua siendo perfecto hombre.

Además señala Scoto que en el caso en que el Verbo depusiese a esta naturaleza humana asumida, ésta tampoco sería persona salvo que no se le concediese esta realidad positiva (78).

Ahora bien, esta dificultad que plantea Scoto, sólo tiene sentido desde su concepción del supuesto. Esta se reduce a sostener que el elemento diferencial que la persona añade a la naturaleza es algo negativo, la negación de toda dependencia y, por tanto, la persona no se distingue realmente de la naturaleza individual, pues no añade algo positivo, sino una negación (79).

Esta doctrina es muy dificil de admitir, pues no se comprende como este algo negativo sea suficiente para hacer de una naturaleza individual una persona, ya que este algo tendrá que ser un constitutivo de la persona, un elemento necesario, para que asi se distinga realmente de la naturaleza; y es imposible que una negación, que como toda negación carece de ningún tipo de entidad pueda ser un constitutivo del supuesto o de la persona. En realidad, esta negación de dependencia no es más que un concepto que no responde a nada objetivo. Asi lo afirma Santo Tomás, que refuta esta concepción en su Comentario a los libros de las Sentencias de Pedro Lombardo (80) y en la Summa Teologica. Con lo que esta doctrina es, en realidad, anterior a la dada por Scoto. En efecto, dice en esta última obra Santo Tomás que:

> Sed utrumque horum eccluditur per hoc quod hoc nomen"persona"non est nomen negationes neque intentiones, sed es nomen rei (81)

Las razones que aporta Scoto para demostrar su doctrina o mas bien para mostrar su veracidad, son de orden teológico, limitándose a criticar las otras formulaciones teológicas de los principales misterios de la Fe cristiana, la Encarnación y la Trinidad, y a indicar que su doctrina permite una exposición de estos misterios.

De ahi que añada que esta negación que el supuesto adiciona a la naturaleza es en realidad doble. Por un lado

es la negación de la dependencia actual. Esta dependencia se da en una unión realmente existente entre una realidad y otra superior. Con lo que se diferencia de la dependencia potencial, que es la simple no repugnancia de dos realidades a unir. De este modo se explica porque la naturaleza humana de Cristo asumida por el Verbo no sea persona; porque depende actualmente de El. Es decir, carece de la negación de la dependencia actual.

Pero, por otro lado, para que una naturaleza sea persona, afirma Scoto, también se requiere la negación de la dependencia aptitudinal. Esta dependencia señala la tendencia innata de una realidad a otra, para formar un mismo y único sujeto. Con ello, se explica porque el alma humana separada del cuerpo no es persona. En efecto, aunque evidentemente posee la negación de dependencia actual, pues no está unida realmente al cuerpo, pero no es persona porque depende aptitudinalmente del cuerpo, es decir, porque le falta la negación de dependencia aptitudinal. En cambio el hombre es persona porque no depende ni actual ni aptitudinalmente de otra realidad y, por tanto, posee la negación de dependencia actual y la negación de dependencia aptitudinal.(82)

Sin embargo, con este caracter doble de la negación no se resuelve la dificultad que hemos planteado, de que es imposible que una negación sea un constitutivo. Es más tanto una como otra negación añaden nuevas dificultades a la doctrina.

En efecto, en cuanto a la negación de la dependencia actual, ésta solo indica que una realidad es independiente o posee una autonomía ontologica, que esta realidad está incomunicada. Ahora bien, como esta negación no puede producir la independencia de esta realidad, no explica, y ahí está la dificultad, el por qué esta realidad es incomunicable, es decir, el por qué tal realidad es independiente o autónoma. Solo se constata un hecho, pero no se explica su causa. Por tanto, no es admisible que tal negación pueda convertir a la

naturaleza en algo totalmente independiente, como es la persona, según diclara Scoto, ya que posee la negación de toda dependencia.

En cuanto a la negación de dependencia aptitudinal se manifiesta una contradicción en el seno de la misma doctrina, pues, por una parte si una realidad no depende aptitudinalmente, es decir, no supone una tendencia innata a unirse a otra para formar una realidad completa, es porque ella misma ya es completa. Ahora bien, por otra parte, como tal realidad carece de la dependencia aptitudinal, que contrariamente a la de su negación será algo positivo, tendrá, por faltarle algo positivo, que ser incompleta. Tenemos, por tanto, una realidad que es al mismo tiempo completa e incompleta, lo que es contradictorio.

De la aplicación de esta concepción al misterio de la Encarnación, a la que se refiere la objeción de Scoto que estamos examinando, de que si el elemento personificador fuese algo positivo, entonces si el Verbo depusiera la naturaleza humana asumida, no sería persona, a no ser que le adviniese esta realidad positiva, resulta que dicha naturaleza si sería persona. En efecto, según esta doctrina, la naturaleza humana de Cristo carece de la negación de dependencia actual, pues se encuentra unida el Verbo, pero sin embargo si posee la negación de dependencia aptitudinal, es decir, no depende del Verbo en el sentido que posea una tendencia innata a unirse con El para formar un mismo sujeto, pues si dependiera asi, dicha naturaleza ya no sería humana, pues la del hombre no posee esta dependencia. Además si dependiera aptitudinalmente entonces en la asunción las dos naturalezas quedarian fundidas formando una sola naturaleza y, por tanto, la unión sería en la naturaleza y no en la Persona como enseña la Fe. Por todo lo cual Scoto tiene que afirmar que la naturaleza humana de Cristo posee la negación de la dependencia aptitudinal.

Con ello Scoto tiene que sostener que si la naturaleza humana de Cristo fuera apartada de El sería persona, pues continuaria poseyendo la negación de la dependencia

aptitudinal y además como no dependería actualmente del Verbo tendría también la negación de la dependencia actual y con estas dos negaciones sería persona. Esta es la razón de que Scoto objete que si lo que constituye fundamentalmente a la persona es algo positivo, esta naturaleza no sería persona.

Ø 2. La respuesta de Capreolo.

A esta objeción responde Capreolo diciendo que:

> Conceditur quod, si Verbum deponeret humanitatem sibi unitam, illa non posset personari, immo nec existere in rerum natura, nisi noviter haberet esse actualis existentiae, resultans ex principiis eius extrincisis. (83)

Por tanto, Capreolo acepta lo que se critica en la objeción de Scoto, porque, como hemos visto, ésta solo tiene sentido al sostener que el elemento personificador es negativo, y Capreolo, por el contrario, sostiene que es positivo. De ahí que afirme que la naturaleza individual humana de Cristo si dejara de estar unida a la persona divina no sería persona. A no ser que "noviter", nuevamente, tuviera un "esse actualis existentiae", pues dice Capreolo: "resultans ex principius eius intrincesis", esto es, que resultaría de esta naturaleza en cuanto ésta es "ut quo", por lo que se tiene tal esse proporcionado y, por tanto, poseería un esse propio. Por consiguiente, si según Capreolo la mera naturaleza humana de Cristo no es persona, pero si tuviera un esse rpopio lo sería, con ello confirma que para él es un constitutivo de la persona el esse propio, que además sirve para diferenciar la naturaleza de la persona.

Esta respuesta de Capreolo no solo muestra explícitamente que Capreolo sostiene la misma concepción del supuesto que Santo Tomás, sino también la misma concepción del esse, En efecto, Capreolo al afirmar que la sola naturaleza humana de Cristo no sería persona, añade que tampoco existiría, pero que si ruviera un esse propio sería persona y además entonces también existiría. Con ello se deduce que el esse es el elemento que no solo constituye a la persona,sino que también la hace existir o estar en la realidad.

Por tanto, el esse para Capreolo desempeña, al igual que para Santo Tomás, dos funciones en la persona. En primer lugar, una función personificadora. Por ella la naturaleza singular deviene, al componerse con el esse, en persona. De manera que es el esse quien la constituye en persona, quien la personifica. En segundo lugar, realiza una función realizadora o existencial. Es decir, que por esta función del esse, no se personifica la esencia, sino que la realiza, la hace estar presente en la realidad objetiva, la hace existir. De ahi, se patentiza que Capreolo no identifica el esse con la mera existencia, ya que para él ésta es solo una función del esse, no el mismo esse. Por eso nunca utiliza el término existencia, tal como se advierte en este texto, para referirse al constitutivo diferencial de la persona, y sí en cambio el de esse; y para referirse al estar presente en la realidad utiliza, como este texto demuestra, el de existencia.

Ahora bien, la persona o lo constituido por la esencia singular y el esse, que la personifica o constituye a la persona y que la hace existir, es un ente. Por tanto, se puede inferir cuales son los constitutivos del ente para Capreolo. El ente, por consiguiente, al igual que considera Santo Tomás, para Capreolo está constituido por dos elementos distos entre si, irreductibles e indispensables, la esencia singular y el esse. Este último es fundamental ya que realiza las siguientes funciones. Una entificadora, por la que constituye al ente, pues uniéndose a la esencia singular constituye al ente, y por ello convierte en ente a la esencia. Otra función es la realizadora, por la que hace existir o realizar al ente y por tanto también a la esencia. Asi pues este texto muestra que Capreolo defiende la misma concepción del supuesto, del esse y por tanto tambien del ente. Concepciones que son idénticas a las de Santo Tomás.

Después de afirmar que la naturaleza humana de Cristo si se separara de El no sería persona, Capreolo, lo confirma con el siguiente texto de Santo Tomás:

> "Si pónatur humanitas a divinitate separari tunc humanitas sum esse hababit, aliud ab esse divino. Non enim impediebat quin haberet esse propium nisi hoc quod non erat per se subsistens. Sicut si arca eset quoddam individuum naturale, ipsa tota non haberet nisi unum esse; quaelibet tamen partium ab arca separata proprium esse haberet" (84)

Es decir, que si la naturaleza humana de Cristo estuviese separa del Verbo, para ser persona tendría que poseer "sum esse", un esse propio, que sería "aliud ab esse divino", esto es, que sería distinto del esse divino. Lo cual quiere decir que anteriormente de esta separación, si esta se pudiera dar, pues la Fe enseña que la naturaleza humana de Cristo está unida al Verbo por toda la eternidad, esta naturaleza no tiene un esse propio humano, De manera que el Verbo de Dios que la ha asumido, la ha llevado a participar de su propio esse. Asi pues Cristo posee solo un esse, el divino.

Tal inferencia de este texto viene a confirmar porque en el mismo se compara esta situación hipotética a la que se daría si una de las partes de un cofre se separara de él; pues entonces para ser individuo tendría que poseer un "proprium esse" un esse propio, tal como le ocurrirá a la naturaleza humana de Cristo separada para ser persona. Ahora bien, cuando esta parte estaba en el cofre, no poseia este esse propio, porque el cofre no tiene mas que "unum esse", del mi smo modo que Cristo solo posee un esse, el esse del Verbo. Capreolo cita este texto de Santo Tomás, porque tambien lo interpreta asi, pues añade:

> En quibus Verbis apparet quod persona vel suppositum supra naturam individuatam addit esse actualis existentiae, et quod si humanitas unita Verbo separaretur ab illo; acquereret novum esse; et quod nunc non habet tale esse creatum" (85).

Indica que de este texto de Santo Tomás pueden sacarse dos conclusiones, que Capreolo hace suyas, pues cita el texto para confirmarlas. Una de ellas, puesta por Capreolo en segundo lugar, es que la naturaleza humana de Cristo si se sparara del Verbo adquiriría un "novum esse", lo que si es "nuevo", quiere decirse que antes de tal separación no lo

poseía. Lo afirma explicitamente al añadir que ahora, o sea al estar unida al Verbo no posee tal "esse creatum". Dice creado, porque considera que este nuevo esse, tendría que ser creado por ser humano y por tanto sería proporcionado a dicha naturaleza, es decir, seria su esse propio. Por consiguiente, Capreolo tambien interpreta que en este texto de Santo Tomás se afirma que la naturaleza humana de Cristo carece de esse propio.

Teniendo en cuenta esto último y lo que ha dicho Capreolo más arriba, el misterio de que en Cristo hay dos naturalezas, una divina y otra humana, concurrentes en una sola persona, se explicaría según Capreolo, porque Cristo posee solo un esse, el esse divino del Verbo, y como el esse es lo que hace existir, la naturaleza humana de Cristo exisitirá por el esse divino.

Ahora bien, como este esse no es propio, no es de dicha naturaleza, sino de la naturaleza divina, esta naturaleza humana no es persona, de ahi que Cristo no sea una persona humana. En cambio, la naturaleza divina que posee su propio esse proporcionado, este esse divino, es Persona, es la segunda Persona de la Santísima Trinidad, y por ello, según la Fe, Cristo es una persona divina.

De este modo el esse divino hace existir a la naturaleza divina y a la naturaleza humana, y, sin embargo no convierte en persona a ésta última porque no es su esse, no es su esse proporcionado y propio. En cambio se convierte en Persona a la naturaleza divina porque es tenido por ella. Por esto, la unión de ambas naturalezas fue hecha en la Persona, es decir en el esse, y no en la naturaleza. De este modo la naturaleza humana de Cristo en el plano esencial permanece perfecta e integra en cuanto naturaleza.

Por tanto esta ilustración racional del misterio de la Encarnación de Capreolo, coincide con la que da Santo Tomás, y prueba una vez más que para Capreolo el esse es el elemento necesario que convierte a la naturaleza en persona.

Ø 3. La conclusión de Capreolo y su caracterización del supuesto

La otra conclusión que obtiene Capreolo del texto de Santo Tomás es que "persona vel suppositum supra naturam individuatam addit esse actualis existentiae", que la persona o supuesto sobre la naturaleza individual añade el esse. Afirmación que se obtiene realmente del texto, pues en él se dice que la naturaleza separada del Verbo se constituye en persona por el esse, quiere ello decir que éste es el constitutivo principal de la persona.

Con esta inferencia del texto de Santo Tomás, Capreolo caracteriza al supuesto del midmo modo que en la definición que ha dado anteriormente, "suppositum est individuum substantiae, habens per se esse". Confirma, por tanto, que, sin lugar a dudas, el esse es un constitutivo del supuesto, y que en la acepción que de momento toma del supuesto, el esse no es un constitutivo intrínseco, porque no afirma que sea "natura individuata", y, "esse actualis existentiae", sino que "supra", sobre la primera se añade, "addit", el esse, que, por tanto, es añadido, o tenido, como dice en la definición, por la naturaleza, siendo por ello algo extrínseco.

Esta caracterización del supuesto como la naturaleza individual o la que se añade el esse la vuelve a dar, a continuación, refiriéndose a los ángeles, pues dice:

> Sed sciendum quod, cum dicit quod in simplicibus persona non addet supra naturam, intelligit quod non est ibi, additio talis, qualis est in rebus materialibus componentis, ubi additur supra naturam res alterius generis, sed non inferit excludere omnen additionem quia secundem eum persona seu suppositum in talibus supra naturam addit esse (86).

Aqui Capreolo se está refiriendo a un pasaje de la Summa Teológia, en donde Santo Tomás dice que en las substancias simples:

> "...quae non sunt composita ex materia y forma, ex materia et forma, in quibus individuatio non est per materiam individualem... Unde in eis <u>non differt suppositum et natura</u> "(87).

o como dice Capreolo que en ella, el supuesto no añade algo real sobre la naturaleza. De este texto de Santo Tomás nos ocuparemos en la próxima parte al tratar de esta temática. Entendiéndolo dentro de su contexto se evidencia que Santo Tomás está diferenciando el supuesto y la naturaleza de las substancias simples por una diferencia, que solamente se da en las substancias compuestas de materia y forma. Lo cual advierte muy bien Capreolo pues dice que se está hablando en este texto de una adición "qualis est in rebus naterialis". Pero como ya veremos según Santo Tomás, en estas últimas substancias, el supuesto y la naturaleza, además, de diferenciarse por el esse se diferencian por los principios individuantes.Tal como comprobaremos, eso mismo sostiene también Capreolo, pero aqui se limita a añadir "ubi additur supra naturam res alterius generis", es decir, algo distinto del esse.

De manera que Capreolo concuye que, según Santo Tomás, en las substancias simples la persona "supra naturam addit esse". Por tanto, en ellas tambien se puede caracterizar el supuesto del mismo modo que en las substancias materiales, pero, como advierte substituyendo, la "naturam individuatam", a la que se refiere Capreolo al caracterizar estas últimas, por la mera "naturam", pues en las substancias inmateriales, al carecer de principios individuales, la naturaleza, no en sentido abstracto sino en el de concreto común o especie, tal como precisaremos en là proxima parte, es el individuo.

Precisamente por ello, en cambio, la definición del supuesto de Capreolo es aplicable a ambas substancias, pues en ella se habla del "individuum substantiae" y que, por tanto, lo es la naturaleza individual de las substancias compuestas y la naturaleza específica de las simples.

Asi pues esta caracterización del supuesto expresa lo mismo que su definición, que el esse, en el supuesto, se añade a la naturaleza, individual y específica, según que la substancia sea compuesta o simple y que, por tanto, como se dice en la definición, ésta tiene el esse. Por ello este

es un constitutivo del supuesto. Pero precisamente por ser un añadido, algo tenido por la naturaleza, en esta acepción del supuesto en el plano esencial, el esse es algo extrínseco y, por tanto, es un constitutivo extrínseco.

Capreolo en este mismo artículo continua repetiendo siempre esta misma doctrina. Asi un poco mas adelante nos lo confirma diciendo:

> Praesentim cum illud positivum quod nos penimus pertinens ad personam et non ad naturam, non sit de ratione humanae naturae nec aliquid naturae creatae, scilicet esse actualis existentiae (88)

El esse, dice Capreolo, pertenece a la persona, es algo suyo, es por tanto un constitutivo, pero, sin embargo, no pertenece a la naturaleza, lo que ocurriía si en esta acepción del supuesto, en la que nos movemos en el orden esencial, fuera un constitutivo intrínseco. Por ello el esse actualis existentiae es un constitutivo extrínseco del supuesto y de la persona.

Ø 4. Las dificultades de la interpretación de F.P. Muñiz

Asi pues, la doctrina de la persona de Capreolo, según la cual, como hemos visto, el esse es el elemento personificador, permite justificar racionalmente el misterio de la Encarnación. No afectándole las objeciones de Scoto. En cambio, según la interpretación de Muñiz de la doctrina del supuesto de Capreolo y también de la de Santo Tomás, pues sostiene que ambas coinciden, al aplicarla al misterio de la Encarnación presenta una grave dificultad.

En efecto, Capreolo diría según hemos visto que afirmaba Muñiz, que la persona es "ipsa natura rationalis individua trancendentaliter ordinata ad habendum esse substantiale"; y que este "ordo ad esse" substancial es el constitutivo intrinseco personificador de la naturaleza. Tal ordo, o "relatio", no puede ser predicamental, pues entonces sería el accidente de la relación y Capreolo niega que el constitutivo personificador sea un accidente. Además como para Muñiz tal constitutivo tiene que ser intrínseco, pues solo admite esta clase de constitutivos. Si el ordo fuera accidental sería un or-

do extrínseco a la naturaleza individual, pues la relación predicamental no está incluida en la naturaleza, sino que es algo añadido a ella y que no le afecta, pues deja a ésta exactamente igual que si careciera de dicha relación. Es más, esta última posee una naturaleza propia, por la que se constituye en una categoria o predicamento. Asi pues, este orden tiene que ser trascendental. Por ello, tal como hemos visto, en el capítulo anterior, lo caracteriza Muñiz como trascendental. El cual despues de afirmar que era trascendental añadia "que se identifica y confunde" con la naturaleza. Y en efecto, asi ocurre en el orden o relación trascendental, ya que está incluido en la misma naturaleza individual, pues no expresa otra naturaleza distinta, sino que tal orden es la misma naturaleza en cuanto que está ordenada a otra realidad. Ahora bien, si este orden no expresa otra realidad que la misma naturaleza quiere decirse con ello que es inseparable de ella, puesto que, a diferencia de la relación accidental, la trascendental afecta a toda la naturaleza, de modo que si ésta careciera de dicha relación sería ya una naturaleza distinta, y por tanto, es inseparable de la naturaleza individual.

Precisamente por ser inseparable este orden, surge la dificultad en la interpretación del misterio de la Encarnación. Pues la naturaleza individual humana de Cristo debèra poseer un orden trascendental a su esse humano, y como este orden es el constitutivo personificador, Cristo será también una persona humana, lo que es contrario a la fe.

No es posible resolver esta dificultad diciendo que la naturaleza humana de Cristo no posee este orden, porque por ser el orden trascendental si éste desaparece la naturaleza ya no es la misma. De modo que en este caso la naturaleza humana de Cristo, el cual es perfecto y verdadero hombre, y, por tanto, tiene una naturaleza individual humana similar a la del resto de los hombres, menos en el pecado, tal como enseña la Fe, ya no sería una naturaleza verdaderamente humana, sino una naturaleza distinta.

Muñiz se da cuenta de esta dificultad, e intenta

subsanarla distinguiendo dos tipos de orden trascendental. Y asi después de dar la que para él sería la definición del supuesto según Capreolo dice:

> Para entender rectamente la opinión de Capreolo es es preciso distinguir entre orden aptitudinal y orden actual. Orden aptitudinal in subjecta materia es la misma substancia individua en cuanto dice aptitud para existir per se separatim, orden actual es la misma substancia individua en cuanto actualmente ordenada por la causa agente a tener existencia substancial.

Ahora bien, según Muñiz toda naturaleza individual que es persona incluye estos dos ordenes, pero solamente el ordenel orden actual es el que la convierte en persona. Asi se desprende de lo que añade seguidamente:

> "Ya se comprende que el orden al ser que constituye intrínseca y formalmente la persona creada no puede ser el orden aptitudinal, toda vez que este orden se conserva en la naturaleza humana de Cristo y sin embargo no es persona"(89)

Asi pues, el constitutivo intrínseco que personifica no es el orden aptitudinal. Por lo tanto, si este constitutico es un orden, solo queda que sea el actual. Asi efectivamente lo afirma mas abajo:

> "El orden que constituye la persona creada es el actual, la ordenación actual al ser substancial"

Por ello, a continuación da la siguiente definición de la persona de un modo más preciso que la que hemos visto que daba anteriormente:

> "Persona es ipsa natura rationalis individua actualiter ordinata ab agente ad habendum esse substantiale" (90)

De manera que la persona incluye el orden actual que es precisamente su constitutivo intrínseco fundamental, pero además incluye tambien el orden aptitudinal, ya que, según Muñiz la naturaleza humana de Cristo posee este orden, y como su naturaleza es consubstancial a la nuestra, debe poseerlo tambien la naturaleza humana. Por esto Muñiz no utiliza el término "incluir" o " poseer",sino que dice la naturaleza humana de Cristo conserva este orden.

Asi pues, con estos dos ordenes que incluiría la naturaleza humana cuando es persona, cree Muñiz que queda resuelta la dificultad. La naturaleza humana de Cristo no es persona porque no posee el orden actual:

> "Esta ordenación actual del ser substancial creado falta en la Humanidad Sacratísima de Cristo, por lo cual no tiene razón de persona".

Sin embargo, no es una naturaleza distinta de la naturaleza humana, puesto que como ella incluye en cierto orden, el orden aptitudinal, de modo que:

> "La naturaleza humana de Cristo unida hipostáticamente al Verbo conserva esa aptitud para poder existir por sí misma e independientemente, porque esa aptitud pertenece a la esencia de la substancia"(91)

Asi pues, este orden aptitudinal es trascendental porque "pertenece a la esencia" y por tanto al conservarse no se modifica en nada a la naturaleza humana de Cristo y por ello queda subsanada la dificultad que planteaba, que el orden al esse fuese el constitutivo personificador del supuesto.

Ahora bien, esta distinción del orden al esse, en la que se basa Muñiz para solucionar este problema, demuestra que su interpretación de la doctrina del supuesto de Capreolo no es acertada, porque si lo fuera Capreolo, o bien Santo Tomás, tendrían que referirse a ella, directa o indirectamente, alguna vez. En cambio no lo hacen nunca, per eso Muñiz no puede citar ningún texto en que basar la distinción. Además sería muy extraño que ni Capreolo ni Santo Tomás la mencionaran nunca, maxime cuando los dos se ocupan de expresar racionalmente el misterio de la Encarnación. En su formulación tendrían que acudir a esta distinción, pues como hemos visto, según Muñiz, es forzoso acudir a ella para expresar este misterio.

Aparte de que esta solución no se apoya en ningún texto de la concepción que quiere interpretar, la solución en sí misma no es satisfactoria. En efecto, según Muñiz, el problema queda resuelto diciendo que la naturaleza humana de Cristo aunque carezca del orden actual al esse, es íntegra y perfecta, porque conserva el orden aptitudinal que es trascenden-

tal, y por ello inseparable de la naturaleza a que afecta, y por tanto ésta no queda modificada al carecer del orden actual.

Sin embargo, con ello no se resuelve el problema, porque el orden actual que es el contitutivo que personifica, según el mismo Muñiz ha dicho más arriba, es trascendental y, por ello, inseparable de la naturaleza que lo posee. De modo que si a ésta le falta ya no es la misma naturaleza, por tanto, hay que explicar como la naturaleza humana de Cristo faltándole este orden trascendental es igual a la naturaleza del hombre, que por ser siempre persona si lo posee. De manera que aún con la distinción se vuelve a plantear el mismo problema que sin ella.

Además, esta solución de Muñiz no solo no resuelve el problema, sino que al basarse en que toda naturaleza individual posee dos ordenaciones trascendentales, una actual que la convierte en persona, y otra aptitudinal, surgen nuevas dificultades en su interpretación del supuesto. Estas dificultades han sido descubiertas por DeglÍnnocenti, que en el artículo ya citado De nova quodam ratione exponendi sententiam Capreoli Constitutione Ontologica personae, le objeta:

> Sed quomodo-quaerimus- possum multiplicai ordinationes trascendentales naturae quae ex toto coincidunt et identificatur cum natura, uno sunt ipsa natura prouti ex seipsa et immediate ordinatur ad aliquid, sine multiplicatione naturae? Ubi unica est natura et unicum esse, ibi pariter unique videtur esse debere ordo trascendentalis qui unam ad aliud refert.

Lo cual es perfectamente cierto, pues si el orden por ser trascendental se identifica con la naturaleza, entonces si una naturaleza incluye dos ordenes trascendentales, o bien ya no es una naturaleza sino dos, o bien los dos ordenes son el mismo. El primer caso es contradictorio, y en el segundo queda anulada la distinción. Y como continua diciendo Degl'Innocenti:

> Nec valit repponere unus est aptitudinalis, alter actualis. Nam quit sunt ordo actualis et ordoaptitudinalis, et quommodo differunt inter se? insuper quommodo ad invicem se habent? Yuxtaponunturne, subordinantur, and potius unos absorber alium? (92)

Muñiz no aclara ninguna de estas cuestiones, solamente se limita a decir, tal como hemos visto, que el "orden apti-

tudinal" es la naturaleza en cuanto "dice aptitud" para existir y el orden actual es esta misma naturaleza en cuanto "actualmente ordenada" a la existencia.

CAPITULO V

LA SUBSISTENCIA

Ø 1. La respuesta la objeción de Aureolo.

Otra confirmación de que para Capreolo ... el esse es uno de los constitutivos de la persona y que es además el mas importante, ya que por él se diferencia la persona de la mera naturaleza, lo constituye su noción de subsistencia. A la que se refiere a continuación de lo dicho, y que se identifica a la dada por Santo Tomás.

Expone Capreolo su concepción de la subsistencia al responder a unas objeciones de Pedro Aureolo (1280-1322) discipulo de Duns Scoto, que al igual que éste niega que el elemento que constituye en persona a la naturaleza sea algo positivo, pues entonces:

> "Si personalitas, perseitas, vel terminabilitas, aut totalitas, esset aliquid positivum, dans naturae humanae quod cet suppositum, multa sequntur inconvenientia..."

Resolviendo uno de estos inconvenientes que plantea Aureolo, en el que afirma que lo terminante de la naturaleza en el sentido que la convierte en persona

> "est aliquid humanitatis", (93)

replica Capreolo que:

> Ad confirmationem ibi factam, dicitur quod terminatio humanitatis.... si autem dicat actum essendi et subsistendi,.... adhuc es aliud ab humanitate. Et sic terminus humanitatis nullo modo est humanitas, licet terminatio. (94)

Asi pues, este término que hace que sea supuesto la naturaleza y, por tanto, en este aspecto la termina, no pertenece a la naturaleza, no es de orden esencial, sino de otro orden distinto, pues como afirma Capreolo, es el esse o "actus essendi". Ahora bien en este texto, en que repite lo que ya ha afirmado anteriormente, al referirse a dicho término, dice que es el "actum essendi et subsistendi", el acto de ser y el acto de subsistir. Parece por tanto, que se trate de un mismo acto, que sea idéntico el esse y el acto de subsistir.

Se patentiza que ello es asi, si se tiene en cuenta la definición de subsistir que da Capreolo en el otro artículo en que trata del supuesto. En él, al explicar los otros términos sinónimos del supuesto, sostiene que:

> "Dicitur enim suppositum, res naturae, ubsistentia, hypostasis. Individuum enim substantiae, secundum quod per se existit et non in alio, dicitur subsistentia; illa enim subsistere dicimus quae non in alio sed in seipsis exintunt. Secundum vero quod supponitur aliquid naturae sic diciter res naturae, sicut homo dicitur res naturae humanae. Secundum vero quod subicitur accidentibus dicitur hypostasis vel substantia.

De manera que el supuesto se puede decir que es hipóstasis o substancia. Claro está en el sentido de substancia primera, o concreto singular, o individuo, tal como lo es por ejemplo Sócrates. Puesto que dice Capreolo que puede llamarse tambien "res naturae", la realidad de la naturaleza, es decir, lo individual. En cambio, la substancia segunda, significando la obstracto, como por ejemplo, la humanidad, no es supuesto. Sin embargo la substancia primera considerada en cuanto concreto común, como por ejemplo hombre, aunque por no ser singular no existe, pero siendo algo común de lo concreto singular puede llamarse tambien supuesto, naturalmente en el sentido de supuesto común. Asi lo afirma Capreolo al añadir seguidamente:

> "Suppositum autem dicitur secundum quod ponitur sub natura comune, sicut particulari sub specie vel genere" (95).

Ahora bien, no es esta la substancia o supuesto a la que hasta ahora se está refiriendo Capreolo. Aunque como veremos en el capítulo próximo, Capreolo caracteriza estas dos acepciones del supuesto y las compara con lo abstracto.

Tambien hay que precisar que el supuesto es la substancia primera pero no en la acepción de la mera esencia substancial, sino en la que se comprende ésta y su propio acto de ser. Queda patentizado de que se trata de esta última acepción de substancia la que es sinónima de la noción de supuesto, si se tiene en cuenta que, en este mismo texto, Capreolo caracteriza, por último, al supuesto como subsistencia y, tal como veremos a continuación, en la subsistencia se incluye la esencia substancial individual y su esse propio.

En efecto, Capreolo define la subsistencia como: "individuum enim substantiae secundum quod per se existit et non in alio". La subsistencia es, pues, el concreto singular o substancia primera, pero en la acepción de mera esencia substancial, que existe per se et non in alio, es decir, que no existe in alio, en otro, sino en sí misma, "IN SE", y, por tanto, que existe "PER SE", por sí, por cuenta propia y no por cuenta de otro. En otras palabras existe de un modo autónomo e independiente.

Asi pues, la subsistencia es la substancia en el sentido de la esencia substancial individual que existe no de cualquier modo, sino de uno especial. A este modo especial de existir es al que llama Capreolo subsistir, ya que lo define a continuación como el existir "non in alio sed seipsus", No en otro sino en sí mismo. El subsistir o este modo de existir es propio de la substancia, pues los accidentes aunque existen no subsisten, no existen de este modo, ya que existen in alio, en la substancia a la que estan adheridos y por tanto no existen "per se" sino "per aliud", por cuenta de la substancia.

En esta definición de subsistencia se advierte que Capreolo toma el término en un sentido concreto, como sinó-

nimo de subsistente, como el que está subsistiendo, el que es sujeto o posee el subsistir, es decir el que posee un modo especial de existir o el que está existiendo "in se" et "per se", de modo autónomo e independiente. Naturalmente podria considerarse el término subsistencia en el sentido del principio que hace subsistir, es decir, significando aquella perfección por medio de la cual quien la posee subsiste, es subsistente, esto es, existe "in se et per se". Este es el sentido que, por ejemplo, da a la subsistencia la teoria Cayetanista. En esta acepción la subsistencia sería la causa de la subsistencia concreta.

La subsistencia es, pues, para Capreolo la substancia subsistente, la substancia que existe "in se et per se". Ahora bien, como para Capreolo lo que hace existir o encontrarse en la realidad, sea del modo que sea, es el esse. Lo que hará existir a la substancia de este modo especial, lo que le hará subsistente será el esse. Pero como este modo es el de existir en sí mismo y no en otro, por propia cuenta y no por cuenta de otro, la substancia existirá por su propio acto de ser, por el esse substancial propio, pues de lo contrario, como es por el propio esse que algo existe in se et per se, no podría existir de este modo, ya que existiría in alio et per aliud, por el otro que poseyera este esse.

En cambio, los accidentes al existir o estar presentes en la realidad en otro, y por tanto, por cuenta de este otro, in alio et per aliud, no existen por su propio acto de ser, del que carecen, ya que si lo tuvieran existirían por su cuenta, sino por el acto de ser de la substancia a la que pertenecen. Igualmente las partes substanciales aunque, evidentemente, existen, sin embargo no subsisten, no son subsistencias en sentido concreto, porque no existen en virtud de un propio esse, sino del de la substancia de que forman parte.

Asi pues, la subsistencia, en sentido concreto, al definirla Capreolo como la esencia substancial individual que subsiste, que existe in se y per se, queda tambien definida

como la esencia substancial individual con su propio acto de ser. De ahi que del supuesto pueda decirse que es la subsistencia, ya que con este término se expresan de la misma forma todos sus elementos constitutivos, y por ello que al caracterizarlo como substancia, tenga que tomarse esta última en la acepción que incluye no solo la esencia substancial individual, sino también el esse substancial propio. De manera que la independencia o autonomía de la persona, a la que se refiere Scoto y que simplemente la constata, al decir que la negación de dependencia es la persona, queda explicada perfectamente por Capreolo. En efecto la independencia o automomía en el existir o la independencia o autonomía ontológica proviene del propio acto de ser substancial.

Ahora bien, si la subsistencia en sentido concreto, es la substancia subsistente, la subsistencia en el sentido de lo que hace subsistir, esto es, la subsistencia, en cuanto significa aquella perfección por la cual la substancia es subsistente, es decir, por la que existe en sí y por sí, no será más que el acto de ser substancial propio, ya que este esse es la perfección porque la substancia existe de este modo, por la que la substancia subsiste. De manera que para Capreolo a diferencia de las demas concepciones del supuesto, la subsistencia en este sentido es el esse propio.

Se comprende, por consiguiente, que, en el último texto citado de este artículo que comentamos en este capítulo, se dientifique el acto de subsistir con el acto de ser, ya que el acto de subsistir es el acto que hace existir en sí y por sí, y quien hace existir de este modo es el actus essendi propio.

Estas dos definiciones mas precisas de subsistencia, que hemos obtenido de la que se encuentra en el último texto citado, estan indicadas tambien por Capreolo en el artículo que nos ocupabamos ahora. En efecto un poco después de afirmar que el acto de ser es a su vez acto de subsistir añade:

> Personalitas et perseitas pertii modi dicit aliquid positivum, scilicet esse et aliquid negativum, sci-

licet non in alio; sicut et subsistere illa duo dicit. Et utroque modo distinguitur realiter ab humanitate. (96)

De manera que el subsistir, el existir in se y per se, este modo de existir propio de la substancia implica al esse, y como el subsistir dice tambien "non in alio", lo que implica, por tanto, es el esse propio. Naturalmente este modo de existir solo lo puede implicar en cuanto que es su causa. Por consiguiente, tal como hemos precisado, la substancia que realiza el subsistir, la substancia subsistente o subsistencia en sentido concreto, es la substancia con su esse propio.

Pero, además, afirma aqui Capreolo que es también la personalidad quien implica el esse con la negación de estar en otro, es decir, al esse propio, al esse substancial. Luego el término "personalidad" no tiene aqui un sentido abstracto, como por ejemplo, posee el término "humanidad". Porque la significación abstracta expresa todos los elementos necesarios del concreto, tanto común como singular, y se diferencia de ellos, como veremos en la próxima parte, porque estos últimos contienen otros principios no esenciales. En cambio, el término personalidad está significando solo uno de los constitutivos de la persona, aquel que la constituye fundamentalmente, pues la diferencia de la mera esencia, es decir, el esse propio.

Ahora bien, este elemento necesario por ser diferencial es lo que hace que la persona sea persona, es el principio constitutivo que personifica, por consiguiente, también la subsistencia, que es otro nombre de la persona, podrá considerarse significando aquel principio que hace subsistir, que da la subsistencia, que será, por tanto, el mismo que hace ser persona, esto es, el esse propio, tal como inferidos más arriba.

Es mas, el mismo Capreolo indica claramente que la subsistencia en este sentido es el esse propio, al identificar la personalidad con la perseidad. En efecto, precisamente por esta identificación tendrá que tomarse la perseidad en

el mismo sentido que la primera, por tanto la perseidad significa aquello que hace existir per se, que no es otra cosa que lo que significa la subsistencia en este último sentido y, por tanto, como la perseidad, es el acto de ser.

Asi pues, Capreolo declara inequivocamente que la subsistencia, la personalidad o el acto de subsistir es el acto de ser. Lo cual es una prueba más que la subsistencia en sentido concreto o persona incluye al esse como el constitutivo mas importante.

Ø 2. Las interpretaciones conciliadoras y la de E. Hugon.

Por el contrario, las otras dos interpretaciones de la doctrina de Capreolo, que hemos examinado a propósito de su definición del supuesto, y que intentan conciliarla con la doctrina de Cayetano, precisamente por esto último, niegan que Capreolo identifique el acto de subsistir con el acto de ser.

Asi Quarello en el artículo, ya citado, declara:

> Dicendosi: "il supposto ha l'essere" oppure, "agiungere l'essere, é ipso facto stabilito che la susistenzia sia iguale all'atto di essere? Lo stesso Gaetano non respingera questo punto, nel momento stesso in cui dichiara che la susistenzia non vede ricercarsi nell'atto di essere. (97)

De manera que, según Quarello, para Capreolo la subsistencia o lo que hace subsistir, no es el acto de ser, sino algo que no precisaría y que más tarde determinaría Cayetano. Por ello, esta noción de subsistencia es una prueba de que las concepciones del supuesto de ambos no son opuestas, sino que siguen una misma dirección. La de Cayetano es un desarrollo ya terminado de la concepción de Capreolo. Además, si este último no sostiene que el acto de subsistir sea el acto de ser, no se puede inferir de ello que el esse sea un constitutivo de lo que es subsistente, es decir, de la persona, y esto es una prueba mas de que Capreolo no admite al esse como uno de sus constitutivos.

Igualmente Muñiz, al que remite Quarello para apoyar su afirmación de que según Capreolo la subsistencia o acto de subsistir no es el esse propio, sostiene algo parecido.

Dice en el artículo ya citado, que en la tradición tomista hay cuatro autores que:

> ...siguen la sentencia de Capreolo, sosteniendo que la personalidad debe identificarse con la existencia substancial. (98)

Un poco más adelante insiste que estos autores:

> ... han invocado en su favor la autoridad de Capreolo, que si es verdad que enseña la identidad entre subsistencia y existencia substancial, pero jamás ha admitido que la existencia pertenezca intrinsecamente a la constitución del supuesto (99).

De manera que, a diferencia de Quarello, admite Muñiz que Capreolo sostiene que la personalidad o "subsistencia" es la misma "existencia substancial", ya que es algo innegable. Capreolo lo afirma claramente. Sin embargo, al igual que Quarello, sostiene Muñiz que de esta identidad no se puede deducir que la "existencia" sea un constitutivo de la persona. Añade intrinseco, pues tal como hemos visto, solo considera como constitutivo al constitutivo intrínseco.

El motivo de que para Muñiz no sea correcta tal inferencia, es porque, a pesar de que reconozca que Capreolo identifica la subsistencia y la "existencia", sostiene tambien de que para Capreolo:

> La causa del modo de la existencia debe buscarse en la substancia; y debe tambien preceder a la existencia y su modo. (100)

Al decir la "causa del modo de la existencia", Muñiz se refiere a la subsistencia, puesto que el subsistir es un cierto modo de existir, el existir "in se et per se", propio de la substancia. De manera que la subsistencia de encuentra en la misma substancia, considerada ésta como la mera esencia substancial y no como la substancia comprendiendo su existencia, ya que afirma que la subsistencia se encuentra en la misma substancia "precediendo" a la existencia. Asi pues, la subsistencia, la causa del subsistir, es algo esencial, y por ello, como la subsistencia es tambien lo que personifica, lo que hace ser persona, pues el subsistir es propio de la persona, la "existencia" que es algo no esencial, no podrá ser el

constitutivo de la persona.

Ahora bien, esta interpretación de Muñiz de la concepción de la subsistencia de Capreolo es contradictoria.Puesto que,por un lado, se admite que la subsistencia, causa del existir de un modo determinado es la "existencia substancial", tal como efectivamente sostiene Capreolo. Pero, por otro lado, que la subsistencia, tambien como causa del subsistir, es algo esencial, distinto de la "existencia". Sin embargo Muñiz, para eliminar esta contradicción acude a una distinción, tal como hace siempre, como ya hemos visto, cuando tiene que salvar la coherencia de su interpretación.

En este caso distingue entre dos clases de subsistencia,que define del siguiente modo:

> Independientemente de la existencia, la substancia es subsistente tan solo in radice, in virtute, in potentia; y esta es la subsistencia que podríamos llamar radical, aptitudinal, virtual o potencial... Luego, además de la subsistencia potencial que radica en la substancia misma, es preciso admitir otra subsistencia como modalidad o modo de la existencia, que bien pudiera denominarse, subsistencia actual, formal, y que es la misma existencia substancial y subsistente. .

Hay pues dos subsistencias o dos causas de que la persona subsista. Una, la subsistencia potencial que es algo esencial, ya que "radica en la substancia misma", y que hace que esta substancia sea subsistente. Pero solo en potencia, y ello "independientemente" de la existencia substancial. La otra es la subsistencia actual, que es una cierta "modalidad" o modo de la existencia" y que ya no es esencial sino la misma existencia substancial. Continúa diciendo Muñiz que:

> La subsistencia virtual o potencial es anterior a la existencia substancial realmente distinta de ella; en cambio, la subsistencia actual es una modalidad de la existencia que, se identifica con la existencia y es causada por la subsistencia radical o potencial de la substancia. (101)

De manera que, la subsistencia potencial o esencial es la causa de la subsistencia actual o existencia substancial, pero no en el sentido de que sea la causa de esta exis-

tencia, sino que es la causa del modo de existir. Es decir, que la causa de que algo subsista, que exista "in se et per se" es que posea la existencia substancial, pero la causa de que ésta sea de este determinado modo, es decir, que sea substancial, se encuentra en la misma substancia considerada en su significación esencial. La primera causa es la subsistencia actual y la que causa a ésta es la subsistencia potencial, en cuanto ella es la razón de que la actual esté determinada a ser de un modo especial. Por ello afirma Muñiz, que la subsistencia potencial es "anterior" a la actual, e independiente de ella y por tanto, tal como añade, se puede decir:

> Luego la substancia es subsistente anterior e independientemente de la existencia; lo que hace la existencia es actuar esa subsistencia.

De modo que la subsistencia potencial, que es esencial, hace que la substancia sea ya subsistente en el orden esencial; tanto es asi que como continúa diciendo Muñiz:

> La existencia, al ser recibida en esta subsistencia aptitudinal o virtual, se hace ella misma tambien subsistente, porque todo lo que es recibido en un recipiente reviste el modo de ser propio del recipiente (quitquit recipitur ad modum recipientis recipitur). (102)

Asi pues, la misma existencia es subsistente por ésta substancia esencial ya subsistente. Por tanto la subsistencia potencial es la causa principal del subsistir, es la verdadera subsistentia, lo que realmente hace existir in se et per se".

De manera que, cuando Capreolo identifica la subsistencia con la existencia substancial se está refiriendo a la subsistencia actual, a la existencia substancial, que solamente es causa del subsistir en el aspecto actual. Por ello no es contradictorio afirmar que, según Capreolo, la subsistencia, en el sentido de la verdadera y primera causa del subsistir sea algo esencial, es decir, la subsistencia potencial, que es quien incluso causa la existencia actual, que hace que la existencia substancial sea substancial o subsistente. De manera que, como continua diciendo Muñiz:

> De todo lo dicho se infiere que no es la existencia la que torna subsistente a la substancia completa e individua, sino al contrario ésta es la que hace a aquella substancial y subsistente. Luego por este capítulo la existencia no puede ser el constitutivo metafísico de la persona. (163)

Aclarado lo que es la substancia o causa del subsistir para Capreolo , solo le queda a Muñiz determinar cual de los elementos de la persona es esta substancia. Segun lo dicho:

> Luego es fuerza concluir que la razón o causa de la subsistencia hay que buscarla no en la misma existencia, sino en algo anterior a ella, en algo que está en la substancia misma, en algo de la línea de la esencia. En esto está acorde toda la tradición tomista. Ese algo ¿es idéntico a la misma esencia de la substancia, o mas bien sobreañadido y distinto de ella?. Aquí está el punto de discrepancia entre Capreolo y Cayetano, como ya hicimos notar mas arriba. (104)

Asi pues al igual que Quarello afirma Muñiz que la "causa de la subsistencia", en el sentido de existencia substancial, es decir, la verdadera causa de la subsistencia o sea la subsistencia potencial, no es para Capreolo la "existencia" o esse; Sino algo"anterior" e independiente de la existencia, y por ello algo esencial. Con lo cual coinciden las concepciones de Capreolo y Cayetano, tal como tambien sostiene Quarello. Sin embargo, la interpretación de Muñiz difiere de la de este último, porque no cree que Capreolo no precise este algo esencial, tal como declara Quarello, ya que este algo que haria subsistir, o que haria ser persona, como ha dicho anteriormente, es el orden actual trascendental a la existencia substancial, que se identifica con la misma esencia. Asi lo dice ahora Muñiz:

> La subsistencia que nosotros propugnamos como constitutivo intrínseco y formal de la persona creada no es la actual sino la aptitudinal o potencial, y ésta puede y debe preceder a la existencia substancial... esta subsistencia aptitudinal implica orden actual de la substancia completa e individua a tener su existencia propia creada. (105)

Asi pues, según Muñiz, la subsistencia aptitudinal o lo que hace subsistir, es el orden actual a la existen-

tancia propia. En cambio para Cayetano la subsistencia no es este orden que se identifica, por ser trascendental, con la esencia substancial, sino algo que, sin ser la existencia, estaría sobreañadido a la esencia. Solamente, por tanto, en la determinación de este algo diferirian las concepciones de Capreolo y Cayetano.

No es nuevo este intento de Muñiz de eliminar la oposición radical entre la concepción de Capreolo y Cayetano, reconociendo que Capreolo identifica la subsistencia con la existencia substancial, pero aclarando que en esta identificación toma la subsistencia en el sentido de un mero modo de existencia; pudiendosele llamar subsistencia porque es la causa de que algo subsista actualmente; pero no es verdaderamente la subsistencia, lo que hace subsistir, que algo sea subsistente. Por tanto la subsistencia para Capreolo no será la existencia substancial.

En realidad este intento arranca de Hugón, pues al expresar la doctrina del supuesto de Santo Tomás, siguiendo la interpretación de Cayetano, dice:

> "De Capreolo nonnulli movent dubitum affirmat quidam subsistere esse ipsum existere, et non asserit actum quo substantia fit subsistens esse eumdem ipsum actum quo fit existens" (106)

Asi pues, Muñiz se basa en lo mismo que Hugon. En efecto, Muñiz afirma que la subsistencia para Capreolo es la misma existencia substancial, pero toma la subsistencia en el sentido de un modo especial de existir, esto es, como el subsistir y, por tanto, es lo mismo que afirmara, igual que Hugon, que el subsistir para Capreolo es el mismo existir. Además, Muñiz añade que para Capreolo la subsistencia significando la causa de este subsistir, no es la existencia, lo cual tambien es idéntico a lo que dice Hugon de que el acto que hace a la substancia existir de este modo, esto es, la causa del subsistir, no es la existencia.

Ø 3.Identificación del acto de subsistir con el esse propio.

La noción de subsistencia en el sentido de causa de subsistir, que da Capreolo, y que hemos expuesto más arriba, la hemos obtenido de un texto en que afirma que lo que termina a la naturaleza para que sea supuesto es el "actus essendi", y,por tanto,caracteriza el acto de ser como siendo el mismo que el acto de subsistir.

Seguidamente hemos comprobado de que para Capreolo ello es asi, por un lado,porque se deduce del examen de su definición del subsistir y de la subsistencia en sentido concreto, o en sentido de lo que subsiste. Por otro lado porque también se deduce de lo que añade Capreolo inmediatamente despues del primer texto, al definir la personalidad en el sentido de lo que hace ser persona, y la perseidad.

Tal como hemos expuesto la noción de subsistencia en el sentido de lo que hace subsistir, podría parecer, ya que Capreolo no se refiere directamente a ella,aunque se infiere de un modo indiscutible,que Hugon y también Muñiz tuvieran razon al afirmar que Capreolo no identifica el acto de subsistir con el acto de ser; y,por tanto,que la interpretación de Muñiz no es manifiestamente contraria a la verdadera concepción de Capreolo; o bien que, tal como sostiene Quarello, Capreolo por lo menos no se expresa claramente.

Sin embargo, es absolutamente todo lo contrario, pues en este mismo artículo que comentamos, Capreolo después de referirse a la personalidad y "perseidad", dice explicita y claramente que el acto de subsistir es idéntico al acto de ser. En efecto, explica Capreolo que:

> "Licet prima substantia non subsistat per essentiam propiam tamquam actum subsistendi qui est esse cum quadam negatione essendiin alio subsistit per propriam essentiam et substantiami tanquam per immediatam et proximam rationem principiativam actus subsistendi et suppositandi et personandi.

Según esto es falso que Capreolo sostenga,tal co-

mo afirman Hugon y Muñiz,que el acto de subsistir no es el mismo acto de ser. Por el contrario aqui declara que el acto de subsistir, el "actum subsistendi",es el "esse cum quodam negationem essendi in alio", es decir, el esse propio o esse substancial.

Además,en este mismo texto,declara que la substancia subsiste por este acto de subsistir, o lo que es lo mismo, que este acto es la causa de que la substancia sea subsistente, y,por lo tanto,que es lo que hemos llamado subsistencia en el sentido de causa. Asi pues, esta subsistencia para Capreolo no es mas que el "esse" propio. Por ello se puede concluir de modo correcto que para Capreolo el esse es el constitutivo fundamental del supuesto, pues anteriormente ha dicho que lo que subsiste es el supuesto, y,por tanto, si el esse es lo que hace subsistir, será tambien la causa de que la naturaleza sea supuesto o persona.

Asi pues,es igualmente erróneo negar que sea posible esta inferencia de la noción de subsistencia de Capreolo, tal como niega Muñiz. Prueba de ello es que el mismo Capreolo la realiza, pues en este mismo texto añade que lo que hace subsistir es el "actus subsistendi et suppontandi et personandi", por tanto,identifica el acto de ser supuesto o persona con el acto de subsistir, y por ello, y como este último es el esse, el "actus suppontandi es personandi" es tambien el esse.

Ahora bien, con lo que dice Capreolo en este texto no solo invalida de modo indiscutible las afirmaciones de Muñiz,de que el acto de subsistir no es el esse subsatancial y de que,por ello,tampoco este esse es un constitutivo del supuesto, sino también el resto de su interpretación. En efecto, Capreola declara que la substancia no subsiste por su propia esencia, igual que por el acto de subsistir que es el esse.

Sin embargo,podría parecer que subsiste por su propia esencia, en un sentido diferente del subsistir por el esse propio, con lo cual la interpretación de Muñiz tendría

un cierto fundamento en la concepción de Capreolo. Pues a pesar de que este último declare que la subsistencia es el esse y que el esse no es el mero subsistir, la substancia podría subsistir de algún otro modo, y por tanto Capreolo daria la razón a Muñiz en que la substancia subsiste por algo esencial.

Ello no es asi, el mismo Capreolo niega que subsista de otro modo que por el esse, pues añade que solo puede decirse que la substancia subsiste por su propia esencia en cuanto que es la inmediata y próxima razón principiativa del acto de subsistir, es decir que es la razón por la cual el acto de subsistir ejerce su función de hacerla subsistente, esto es, en cuanto que ella es su sujeto. De manera que la esencia substancial individual o substancia primera esencial por ser tal esencia determinada puede poseer un acto de subsistir o acto de ser, o lo que es lo mismo, que por ser tal esencia puede tener un esse a si proporcionado, y, por tanto, solo en este sentido se puede decir que debe el subsistir a su propia esencia; lo que no es que subsista por su propia esencia, por su propia cuenta, sino por el esse a ella proporcionada.

Capreolo nos confirma que solo en este sentido se puede entender que la substancia subsista por si misma, ya que añade a continuación que:

> Rem enim aliquam creatam per se subsistere, potest intelligi dupliciter. Promo modo quia subsistet per se sicut per actum subsistendi; et sic conceditur quod nulla creatura per se subsistit, quia nulla creatura subsistens est suum esse. Secundo modo quia habet in se prosumem ilicitivum et susceptivum illius actus. (107)

Es decir, que propiamente solo es posible entender de dos modos que algo sea subsistente per se, que algo exista por si mismo, por su propia cuenta. En primer lugar, que "subsistet per se sicut per actum subsistende", que subsista por si mismo, de igual forma que subsisten las substancias creadas por su acto de subsistir o esse propio. Ahora bien, si por subsistir por si mismo se entiende de este modo, entonces ocurre que la esencia de las substancias creadas sub-

sistirían por su misma esencia y entonces, dice Capreolo "conceditur quod nulla creatura per se subsistit", entonces hay que decir que ninguna criatura subsiste por su propia cuenta, y la razón que da es porque "nulla creatura subsistens est suum esse"

Capreolo no daría esta razón si creyera posible que la substancia creada pudiera tambien subsistir por algo esencial, tal como Muñiz cree que sostiene. En efecto, porque Capreolo solo concibe que lo que hace subsistente, o subsistencia, es el esse propio, puede afirmar que si la substancia subsistiera por sí misma, en el sentido de por su propia esencia, o por su propia cuenta, entonces siendo subsistente su esencia tendría que ser su propio esse; con lo cual o bien sería Dios, ya que es el "ipsum esse per se subsistens", lo que es absurdo, o bien quedaría anulada la distinción real entre esencia y esse. En cambio, si Capreolo creyese que la substancia individual creada pudiese subsistir por algo que no fuese el esse substancial propio, no tendría necesidad de decir que la esencia substancial sería el esse propio, pues no tendría que subsistir por el esse, y, entonces ya no se identificaría éste con la esencia.

En segundo lugar, puede entenderse que algo subsista por sí, no en el sentido que subsista por su propia esencia, sino por otro constitutivo, por su esse propio; es decir, en el sentido de que "habet in se", de que tenga o posea en sí mismo la subsistencia, o causa por la que subsiste que no sea esencial sino que sea el esse. Como el subsistir per se en el sentido anterior no es aplicable a las substancias creadas, solamente en éste, en el que se subsiste por el esse substancial propio, puede decirse que subsistan per se.

Asi pues, Capreolo vuelve a insistir, una vez más, que la subsistencia, el acto de subsistir, solamente es el esse. Por consiguiente, declara inequívocamente que la substancia primera, el individuo, no subsiste por su propia esencia, y, por tanto, niega que la substancia subsista por algo esen-

cial como es la subsistencia aptitudinal u orden actual al esse, del que habla Muñiz. Precisamente por esto se explica que, en su interpretación de la subsistencia, Muñiz no cite ningun texto de Capreolo que confirme que esta subsistencia aptitudinal es el acto de subsistir, porque Capreolo no habla de ella, ni mucho menos Santo Tomás, pues niega que algo de estas caracteristicas pueda ser la subsistencia.

Además, con esta confirmación de Capreolo de la noción de subsistencia, que ya habiamos expuesto, queda negado tambien, claro está, que la substancia subsista por algo sobreañadido de orden esencial, como dirá luego Cayetano, y, por tanto, invalida al mismo tiempo la tesis de Quarello de que ambas doctrinas se encuentran en una misma línea.

Ø 4. El esse no es "acto último" ni "última perfección"

Esta interpretación de Muñiz de la concepción de la subsistencia de Caperolo considerada en si misma, es decir, dejando a un lado que no se apoya en ningún texto del autor que interpreta, y que el mismo autor niega explicitamente, tampoco es acertada dentro de una metafísica tomista, porque se basa en una doctrina del esse opuesta a la dada por Santo Tomás.

Muñiz en el artículo citado, en varios momentos, expone su concepción del esse. Ahora bien, Muñiz emplea el término existencia como sinónimo esse, asi por ejemplo dice:

> "Para que este acto pueda estar de hecho limitado es preciso poner otro principio potencial que lo reciba, y al recibirlo lo limite y lo determine. Este principio potencial es lo que comunmente se llama esencia. Luego la esencia es quod recipit esse vel existentiam (108).

El "esse vel existentiam" poseen el mismo signigicado. De ahí que, como hemos visto en los textos citados, que utilice los términos indistintamente.

Sin embargo, no es que confunda el esse tomista con la existencia, en su significado propio, es decir, como la mera presencia en la realidad, el hecho de encontrarse en la realidad o el hecho de existir. Para muñiz el término exis-

tencia no significa el efecto formal secundario del esse, tal como lo hemos tomado, sino el significado del esse, es decir, como causa de existir o encontrarse en la realidad. Pues, en efecto, define a la existencia del siguiente modo:

> "La existencia est actus ultimos quo res ponitur extra causas et extra nihil. Es pues un acto de suyo ilimitado, que solo puede limitarse en cuanto es recibido en una potencia. Y es un acto por el cual alguna cosa (res) se pone en la realidad, in rerum natura existens, extra causas y extra nihil. (109)

Asi pues, la existencia no es el estar fuera de las causas, "extra causas", o fuera de la nada, "extra nihil", es decir, el estar en la realidad "in rerum natura existens", que es como la hemos definido, sino que es algo "quo", por lo que, o "por el cual", la cosa está fuera de las causas y de la nada, y se halla en la realidad, algo por lo que existe, es decir, la causa del existir. Por lo tanto, la existencia designa lo mismo que el esse.

Este cambio de significación del término existencia que efectúa Muñiz, al igual que la mayoría de los tomistas, a pesar de que Santo Tomás para referirse a la causa del existir solo utiliza el término esse, no es incorrecto, pero si peligroso, pues como veremos hace que a veces se tome por el significado propio de el hecho de esistir, llevando a conclusiones erróneas.

La existencia, o este algo que confiere el existir, dice Muñiz que es un acto, lo cual es conforme con la noción de Santo Tomás. Pero no lo es que sea último, tal como añade. Muñiz repite varias veces, como en este texto, que la substancia o esse es "actus ultimus". Asi por ejemplo, más arriba dice:

> "...porque la existencia es acto último, que ya no admite la actuación de otro acto ulterior" (110)

Lo cual no es cierto, pues para Santo Tomás el esse es un acto primero, el acto de todos los actos, el acto fundamental, que posibilita que los demás lo sean.

Siendo el esse acto, es perfección, pero por ser

primero, será la perfección primera y fundamental. en cambio para Muñiz es la última perfección.

> Por consiguiente, la substancia, adquiere su máxima y última perfección entonces, y solo entonces, cuando es actuada por su propia existencia.(111)

La existencia es la última perfección de la esencia, no la perfección fundamental, como hemos visto que dice Santo Tomás. La perfección que el acto de la existencia confiere a la esencia, para Muñiz, es solamente el existir. La existencia añade a la esencia la última perfección que es el existir porque:

> Lo que hace la existencia es actuar, realizar la perfección entrañada en la esencia misma de la persona. (112)

Asi pues, la esencia contiene todas las perfecciones del ente. No es, como para Santo Tomás, meramente la medida o grado con que el ente participa del esse, y, por tanto, en sí misma no es nada, ni posee ninguna perfección. Por el contrario, para Muñiz, posee una cierta realidad y todas las perfecciones, menos la de existir. Las perfecciones al ente no le advienen, como dice Santo Tomás, por el esse, que es la maxima perfección que contiene todas las perfecciones, y, que al ser participado por el ente, según una cierta medida, que es precisamente la esencia en que es recibido, es limitado por ella, y, por tanto, tambien en sus perfecciones. Y así el esse participado propio del ente, posee no todas pero sí algunas perfecciones, que son las de su esse limitado. De ahí, que el esse, para Santo Tomás, sea el acto o la actualidad de todos los actos, es decir, lo que posibilita o fundamenta todos los demás actos o perfecciones del ente. Porque éstas en sí mismas no son nada, sino una medida de limitación, o de participación, y solamente lo son en cuanto poseen el esse.

Por tanto, el esse es el acto primero y perfección primera y fundamental. No es, en cambio, como pretende Muñiz, un acto último o última perfección, que sería recibido por una esencia, que estaría ya perfectamente constituida, y po-

seería una cierta realidad, y todas las perfecciones del ente. Asi pues, la noción de existencia o esse que da Muñiz, y que cree que sostenía Santo Tomás, es totalmente contraria a la que verdaderamente expone Santo Tomás.

El apartarse Muñiz de Santo Tomás en la doctrina del esse, considerando a la existencia o el esse como acto último, o última perfección, en lugar de acto primero o perfección fundamental, es lo que le lleva a negar que para Santo Tomás el esse pueda ser la subsistencia, y a considerar,por tanto que ésta debe ser de orden esencial.

En efecto, puesto que Muñiz reconoce y admite que para Santo Tomás la persona importa máxima perfección, pues, antes de dar uno de los argumentos por los que intenta probar que la subsistencia o el contitutivo formal de la persona no es el esse, dice:

> Admitimos reverentemente la autoridad de Santo Tomás y, en consecuencia, reconocemos que la persona significa máxima perfectionem. (113)

Ahora bien, para Muñiz esta máxima perfección no se la puede conferir la existencia o el esse, que solamente añade a la esencia la perfección de existir, y, por tanto, la existencia no puede ser el constitutivo formal de la persona, lo que convierte a la naturaleza en persona. Por esto, añade Muñiz que:

> La suma de estas cuatro perfecciones, integridad, dignidad, independencia, totalidad, están constituyendo intrínsecamente la persona, y hacen que sea en su misma esencia máxime perfecta. Ninguna de las perfecciones -como ya vimos mas arriba- le compete a la persona por razón de la existencia intrínseca.

Por consiguiente, todas las perfecciones de la persona deberán buscarse por el lado de la esencia; y, por ello, el constitutivo formal del supuesto o de la persona tendrá que ser algo esencial. De manera que la "misma esencia" convertida en persona será lo que es "maxime perfecta". Por esto, Muñiz concluye que:

> Luego antes de la existencia, la persona entraña máxima perfectionem. Sin embargo, la persona, ya

> maxime perfecta en si misma, es todavía potencia, con respecto a la existencia substancial, que es un acto propio e inmediato. Por tanto recibe su última perfección y su último complemento cuando es actuada por la existencia. (114)

La existencia, por tanto, es una perfección mas que recibe la persona, ya totalmente constituida en todas sus perfecciones, que simplemente la hace existir, por ello es la "última perfección". Asi pues, siendo la existencia un acto último o una última perfección no puede ser la subsistencia. Ésta tendrá que ser algo esencial, como perfección que es, pues al esse Muñiz lo ha despojado de todas sus perfecciones, confiriéndoselas a la esencia.

Como ya veremos, por concebir al esse de este modo, a la misma conclusión van a llegar los seguidores de la doctrina de Cayetano; y Muñiz solo difiere de ellos, en que sostiene que este algo esencial, que es el constitutivo formal de la persona, es el orden trascendental de la esencia a su esse propio, y no el último término de la naturaleza o modo substancial, que es también esencial, tal como afirman los cayetanistas.

CAPITULO VI

LAS DOS CLASES DE COMPOSICION

Ø 1. La segunda definición del supuesto de Capreolo.

En este artículo de Capreolo que examinamos se advierte, sin lugar a dudas, que considera el esse como un constitutivo del supuesto; que es extrínseco del mismo y que es el elemento necesario que al añadirse a la naturaleza individual la constituye en supuesto. Asi lo hemos visto expresado claramente en el texto que define al supuesto, en su aplicación de su concepción del supuesto al misterio de la Encarnación, en la caracterización del supuesto en las substancias materiales e inmateriales creadas y, por último, en su noción de subsistencia. Esta última, como hemos dicho en el capítulo anterior, la expone Capreolo a propósito de una respuesta a una de las objeciones que hace Aureolo a la doctrina que considera que la personalidad es algo positivo.

A continuación, al responder Capreolo a otra de las objeciones de Aureolo insiste en la misma doctrina y, además de distinguir dos tipos de composición, aclara su noción del supuesto. La objeción de Aureolo dice lo siguiente:

> Sextum est, quod natura substracta illi realitati haberet magis rationem suppositi quam constitutum en natura et en illa realitate. Suppositum namque est quod primo et principaliter et maxime substat. Natura autem est hujus modi quoniam substat realitati, Un tamen compositum en utroque non substat, cum sit pars ejus. (115)

Es decir, que el supuesto es lo que primera y principalmente está debajo, tal como parece significar nominalmente "suppositum", esto es, lo sub positum, lo que está debajo. Ahora bien, si se afirma que el supuesto es el compuesto de la naturaleza y de este algo positivo que la personifica, surge la dificultad. Puesto que, en este caso quien es realmente supuesto es la naturaleza, ya que es la que está debajo de este elemento, en cambio el compuesto de la naturaleza y de este elemento, no puede estar debajo de aquello que entra en su composición. Asi pues, se revela que el supuesto es la mera naturaleza. Naturalmente cree que es esta naturaleza con algo negativo, la negación de toda tendencia, tal como decia Scoto y no con un elemento positivo. A esta objeción responde Capreolo diciendo:

> Similiter nec sequitur sextum inconveniens, illo modo quo est inconveniens. Nos enim non dicimos quod natura in rebus materialibus sit suppositum, nec quod compositum en natura et en esse sit suppositum; sed quod aliquit medium est suppositum, scilicet individuum naturae stans sub tali esse. In talibus enim individuum addet supra naturam, et suppositum supra individuum. In angelis vero dicimus quod suppositum est non aliquid tertium constitutum en natura et en esse, sed natura stans sub tali esse. Em esse enim et essentia nullum vere unum tertium resultat "(116)

En esta respuesta Capreolo da una nueva definición de supuesto, que reafirma la que ha dado al principio de este artículo. En efecto, dice que en las cosas materiales el supuesto es "individuum naturae stans sub tali esse", es el individuo de la naturaleza, es decir, el individuo de una naturaleza específica, que está bajo tal esse. De manera que los elementos necesarios para constituir el supuesto, sus constitutivos, son la naturaleza individual y "tal esse". con ello se indica que no es el esse en general, sino el esse a esta naturaleza proporcionado o el esse propio. En los ángeles o seres inmateriales creados, precisa Capreolò que el supuesto es la "natura stans sub tali esse", la naturaleza estando bajo tal esse. Sus constitutivos son por tanto, la na-

turaleza o esencia específica y también el "tal esse" o esse propio.

La razón por la que Capreolo da una definición diferente del supuesto, en cuanto son distintos uno de los constitutivos, en los seres materiales y los inmateriales creados la explica el mismo Capreolo, al añadir que en los primeros "individuum addit supra naturam", es decir, que el individio se constituye al añadirse algo a la naturaleza específica. Como veremos más adelante este algo son los principios individuantes, añadidos por medio de la materia signada. De manera que en estos seres el individuo no es lo mismo que la naturaleza, y claro está, quien está debajo de su esse es el individuo.

En cambio en los ángeles, como tambien veremos que explica Capreolo en otro lugar, no se dan tales princios individuantes, porque carecen de materia, de modo que cada individuo es su naturaleza específica. Por tanto quien está debajo de su esse es la mera naturaleza. Asi pues da una definición distinta para ambas clases de seres, pues tiene que precisar que para los seres materiales lo que está debajo del esse es el individuo y en los inmateriales la naturaleza. Sin embargo las definiciones solo son distintas en este constitutivo, pues asi como el supuesto en los seres materiales se constituye porque "suppositum addit supra individuum", porque se añade algo al individuo, que según la definición es el esse propio, en los ángeles el supuesto se constituye porque añade tambien, en este caso a la naturaleza, el esse propio, por esto su definición es "natura stans sub tali esse".

Esta nueva definición, empleada para los seres materiales e inmateriales, coincide exactamente con la que ha dado al principio del artículo, en la que decia que el supuesto es "individuum substantiale habens per se esse", en la que no es necesario precisar uno de los constitutivos para las cosas materiales y los ángeles, ya que al decirse "individuum substantiae", puede referirse tanto a la naturaleza individual de los primeros, como la naturaleza específica de los se-

gundos. Asi pues, coinciden ambas definiciones con respecto a los constitutivos del supuesto. En las dos se indica que son dos los elementos necesarios del supuesto: el individuo substancial y el esse propio. También coinciden, en cuanto que en ambas se indica el tipo de composición que forman ambos constitutivos.

En efecto, en la primera definición, como hemos dicho más arriba, se indica que el supuesto es la misma esencia individualizada, pero que tiene o posee el esse. De modo que este último no es una parte del supuesto, no es un constitutivo intrínseco del mismo, ya que se ha dicho que el supuesto es la esencia individualizada. Perc como al tenerlo esta última se convierte en supuesto, el esse es un elemento necesario o constitutivo, pero que permanece extrínseco al supuesto. Por consiguiente, aquí la naturaleza individual y el esse no forman una composición de constitutivos intrínsecos.

Igualmente en esta nueva definición del supuesto se dice que es el individuo o naturaleza, según la clase de seres, es decir, la esencia substancial; pero el supuesto no es ella sola, sino estando debajo de su esse, esto es poseyendo su esse propio. Por consiguiente, el esse es un elemento necesario o constitutivo del supuesto, ya que la mera esencia substancial no es supuesto, sino solo cuando está siendo sujeto del esse. Ahora bien, como el supuesto es esta esencia, aunque está debajo del esse, este último es solo un constitutivo extrínseco. Por esto, aclara Capreolo, al dar esta nueva definición de supuesto, que "suppositum est non aliquid tertium constitutum ex natura et ex esse". Es decir, que el supuesto no es la naturaleza y el esse, formando una composición en la que resulte "aliquid tertium", un algo tercero, una tercera naturaleza o un compuesto esencial, y, por tanto, en la que ambos componentes sean intrínsecos a este algo tercero o nuevo compuesto.

Se comprende que la naturaleza y el esse no puedan componerse de este modo, pues por pertenecer ambos a ordenes distintos no puede resultar de su composición un "aliquid ter-

tium", una tercera naturaleza, y si Capreolo sostuviera que se daba esta composición, entonces quedaría anulada la distinción real entre la esencia y su esse.

Asi pues, según esta definición del supuesto, en la que se indica que sus elementos son la naturaleza individual y el esse, no se componen con esta composición intrínseca, pero sin embargo se componen, ya que el esse es un elemento necesario, es decir, un constitutivo. Lo hacen, por tanto, en un tipo de composición en el que el esse queda extrínseco al supuesto.

En esta nueva definición del supuesto y en la aclaración del tipo de composición en que se unen sus elementos es donde se apoya Capreolo para responder a la objesión de Aureolo. Por ello le contesta que la mera naturaleza, ya sea individual, como en los seres materiales, ya sea especifica, como en los seres inmateriales creados, no es el supuesto, ni tampoco "nec quod compositur ex natura et ex esse sit suppositum" es decir, que no es el supuesto lo compuesto de esta naturaleza y de su esse, en el sentido que formen un "aliquid tertium", una tercera naturaleza, y que por tanto, los constitutivos sean intrinsecos. Por el contrario, "aliquid medium est suppositum", el supuesto es ALGO MEDIO. Es decir, el supuesto es algo medio entre la naturaleza y el compuesto esencial de naturaleza.

Ahora bien, que Capreolo se refiera a un "compositum ex natura et ex esse" o un "aliquid tertium constitutum ex natura et ex esse" no quiere decir que considere que realmente la naturaleza y su esse se compongan así, porque siendo ambos constitutivos de ordenes diferentes no pueden constituir un "aliquid tertium" una tercera naturaleza, un todo esencial. Salvo claro está que se anulará la distancia real entre ellos y por ello se considerarán como pertenecientes a un mismo orden.

Es más al final de esta respuesta, asi lo indica claramente Capreolo, pues dice "ex esse et essentia non vere unum tertium resultad", no resulta de ellos un "unum tertium",

un uno, un todo esencial, un compuesto esencial. Asi pues, Capreolo habla de una composición esencial para explicar que el supuesto, que incluye la naturaleza y el esse no se compone de un modo esencial y por lo tanto intrínsecamente.

Precisamente porque la naturaleza y el esse pertenecen al supuesto, en lugar de decir que no es éste un compuesto esencial, precisa Capreolo que no es una composición esencial de esencia y esse. Con lo cual coincide con lo que ha dicho en esta segunda definición. También coincide en cuanto que distingue dos especies de compuesto, pues al decir que de la esencia y el esse no resulta un compuesto esencial, precisa que no constituyen un "vere unum tertium", un verdadero compuesto, lo que quiere decir que en cierto modo si forman un compuesto, aunque éste no lo es en un sentido estricto.

Con esta aclaración Capreolo confirma lo inferido de la explicación de esta nueva definición del supuesto: que el supuesto forma una cierta composición. En efecto, si el supuesto no es la mera naturaleza, sino la naturaleza y el esse, pero no forman estos elementos necesarios una composición intrínseca del supuesto, es decir, una verdadera composición, una composición propia, queda que el supuesto sea una especie de composición en la que el esse quede extrínseco al supuesto y sea a la vez un constitutivo, es decir una composición impropia. Por esto dice Capreolo se encuentra a igual distancia entre la naturaleza y el verdadero compuesto de naturaleza y esse, porque no es un solo elemento ni una composición en sentido estricto, sino una composición en que uno de uno de los elementos, el esse, queda fuera del supuesto. Por ello no es una verdadera composición ya que lo único que sería intrínseco es el otro elemento, la naturaleza.

Precisamente porque Capreolo al afirmar que el supuesto es algo medio, quiere decir que es un compuesto en un sentido especial, queda con ello resuelta la objeción de Aureolo. De este modo Capreolo, en esta respuesta, le contesta de que

tiene razón al objetar de que si el supuesto fuese la naturaleza, ya sea individual o específica, según la clase de seres, y algo positivo añadido a ella, formando una composición especial, entonces el supuesto no sería "sub-positum", no podría estar debajo de lo que entra intrínsecamente en su composición, y que por tanto esté compuesto no puede ser el supuesto. Ahora bien, si es un compuesto en el que el supuesto sea la misma naturaleza, pero no ella sola sino "stans sub tali esse", estando debajo de su esse, y que por consiguiente este último pertenece al supuesto, pero de modo extrinseco y por ello constituyendo con su naturaleza un compuesto especial, en cierta manera no siendo compuesto, sino algo medio entre un elemento y una verdadera composición de elementos; entonces si que está debajo de algo positivo. Y por tanto es supuesto, subepositum. Con mas razón aún que la mera naturaleza, tal como sostiene Aureolo. Asi pues, no es posible inferir, tal como se hace en la objeción que por no ser el supuesto esencial tenga que ser la naturaleza.

Ø 2. Interpretación de la expresión: "suppositum est Aliquid medium"

Muñiz al exponer la concepción del supuesto de Capreolo y, despues de citar el texto en el que se da la primera definición del supuesto, cita también esta respuesta para apoyar su nueva interpretación.

Tal como hemos visto Muñiz del primer texto, por una serie de confusiones, concluía que para Capreolo el supuesto era "la misma substancia individua diciendo orden de actual posesión del ser". Sin embargo, de este nuevo texto no puede obtener esta definición del supuesto. Por ello después de citarlo solamente comenta lo siguiente:

> "Supuesto no es la pura naturaleza, tampoco el agregado de naturaleza y de ser "compositum ex natura et ex esse" sino algo intermedio entre la pura naturaleza y el compuesto de naturaleza y de ser: individuum natura stans sub-esse. Si el ser fuera constitutivo intrínseco y formal de la persona creada entonces persona sería el agregado, el compuesto de naturaleza y ser, cosa que Capreolo niega expresis verbis. (117)

Ahora bien, en este comentario se explica el porqué Muñiz transcribe esta respuesta de Capreolo para apoyar su interpretación, a pesar de que no pueda obtener que el supuesto es la naturaleza individua que posee el orden actual al esse. En efecto, en primer lugar, Muñiz hace notar que para Capreolo el supuesto no es la mera naturaleza, ni el compuesto de esta naturaleza y el ser, sino algo medio entre los dos, o como dice Muñiz "algo intermedio", y añade que este algo es el "individuum naturae stans sub esse". Lo cual, dejando aparte de qué hay que precisar que para los ángeles el supuesto no es "individuum naturae", sino la naturaleza, y que ambos estan debajo o son sujetos no del "esse" en general, sino de "talis esse", de su esse propio, tal como dice Capreolo, es totalmente cierto.

Ahora bien, puesto que no lo dice hay que suponer que Muñiz no considera que en esta respuesta a la objeción de Aureolo se distinguen dos clases de composición. Una esencial, en la que los constitutivos forman un "aliquid tertium", y, por tanto, son intrínsecos al compuesto. Y otra, que es una composición especial, que no puede llamarse composición en un sentido estricto, pues no resulta de sus constitutivos una tercera naturaleza. Por ello, Muñiz no se da cuenta de que el supuesto tiene este último tipo de composición, en la que uno de sus constitutivos es extrínseco, y que, por esto, Capreolo sostiene que el supuesto es "aliquid medium" entre la mera naturaleza y el verdadero compuesto.

En realidad Muñiz no habla de estas dos clases de composiciones, porque, como hemos demostrado al exponer su interpretación de la primera definición del supuesto de Capreolo, todas las confusiones en que incurre se basan en que solo considera que es un constitutivo algo intrínseco; y si, por el contrario, un elemento es extrínseco, ya no puede ser necesario, no puede ser un constitutivo. Por ello, no constata que en esta respuesta, Capreolo sostiene que se da ta bién una composición en la que uno de los elementos, aun siendo constitutivo es extrínseco; y que Capreolo lo indica claramen-

te, al decir que el supuesto es "algo medio" entre la naturaleza y lo compuesto de naturaleza y esse de modo intrínseco.

Parece extraño que Muñiz, sin embargo, constate que para Capreolo el supuesto es "algo intermedio" entre la naturaleza y el verdadero compuesto, o como dice Muñiz "el agregado de naturaleza y ser". Pues con ello se muestra que el supuesto, por no ser la mera naturaleza, es decir, un solo elemento, debe poseer una composición. Lo cual admite Muñiz, pues sostiene que el supuesto no es solo la naturaleza, sino ésta con el orden trascendental al esse. Pero además, dice Capreolo, que el supuesto tampoco forma una composición intrínseca. Por lo tanto, siendo un compuesto deberá poseer una composición distinta, esto es, una, en la que un elemento sea extrínseco. Y esto último es lo que no puede admitir Muñiz, pues el orden trascendental es intrínseco, tanto es asi que se identifica con la naturaleza. Por consiguiente, si la concepción del supuesto que expone Muñiz fuese la que realmente concibe Capreolo, puestoque el supuesto sería un compuesto esencial y de constitutivos intrínsecos, entonces Capreolo no diría que es "algo intermedio" algo que está a igual distancia de un constitutivo y del compuesto verdadero, pues el supuesto sería también un verdadero compuesto.

Ahora bien, deja de ser extraño que Muñiz diga que el supuesto es "algo intermedio", y, por tanto, que cite esta respuesta, que de ningún modo apoya su interpretación, sino que, por el contrario, la invalida explicitamente, si se tiene en cuenta que a Muñiz solo le interesa destacar que Capreolo, refiriéndose al supuesto, utiliza la expresión "algo intermedio". Es decir, que cuando Capreolo dice que el supuesto es "aliquid medium" entre la naturaleza y el compuesto intrínseco de ésta y del esse, solo hay que retener "aliquid medium", todo lo demás no tiene que considerarse.

Así lo hace suponer el hecho de que Muñiz, aunque en este comentario repite las mismas palabras de Capreolo, mas adelante, basándose en esta respuesta de Capreolo solo retiene de ella que se dice "algo intermedio" que se refiere al

supuesto..En efecto, Muñiz queriendo demostrar que:

> "Las sentencias de Capreolo y Cayetano marchan perfectamente hermanadas menos en un punto en que se separan... consideramos precisamente los puntos en que convienen y despues en aquellos en que difieren".

Uno de estos puntos en que coinciden ambas doctrinas, dice Muñiz, como ya hemos dicho, es el siguiente:

> 5º - El constitutivo formal e intrínseco de la persona creada es algo intermedio entre la naturaleza individua y el ser substancial. (118)

De manera, que según dice aquí Muñiz, Capreolo no diría el supuesto es algo medio, algo que está a igual distancia de la naturaleza individual o específica,según los seres, y el compuesto de esta naturaleza y su propio esse, tal como el mismo Muñiz ha afirmado,citando el texto de Capreolo y utilizando sus mismas palabras, sino que diría que el "constitutivo formal e intrínseco", del supuesto es "algo intermedio" entre la naturaleza y el "ser substancial" o esse propio.

Asi,pues, parece que según Muñiz de este texto de Capreolo solamente hay que tener en cuenta exclusivamente el "aliquid medium". Y aunque Capreolo indique explicitamente que este "aliquid medium" es precisamente el supuesto y que está a igual distancia del mero elemento y el compuesto que es un "aliquid tertium", una tercera naturaleza en la que sus componentes son intrínsecos, todo ello para Muñiz no tiene ninguna importancia. De tal modo que parece que se pueda substituir el "supuesto" por el "constitutivo formal e intrínseco" del supuesto, es decir por un constitutivo intrínseco que hace ser supuesto; y tambien cambia uno de los extremos de la comparación, substituyendo el compuesto de orden esencial,que indica Capreolo,por un mero constitutivo, que además es de otro orden, como es el ser substancial. Con estas substituciones puede decir Muñiz que el "constitutivo formal e intrinseco"del supuesto es algo intermedio entre la naturaleza, un constitutivo esencial, y el ser substancial, otro constitutivo de orden distinto al esencial.

Podría pensarse que Muñiz no efectúa directamente estas alteraciones del texto, sino que lo deduce de lo que se dice en él. Sin embargo no es asi, pues aparte de que Muñiz tendría que indicar que se puede hacer tal deducción, cosa que no hace, no es posible efectuarla.

En efecto, de que el supuesto sea algo intermedio entre la naturaleza y el compuesto de naturaleza y esse, no se deduce que uno de sus constitutivos aislado, es decir "el constitutivo formal e intrínseco", tenga que ser también algo intermedio entre el primer término de la composición, la naturaleza, y uno de los constitutivos del compuesto esencial o de componentes intrínsecos, el ser substancial. Si es que se diese realmente este compuesto, porque como hemos dicho, Capreolo niega que se de tal composición esencial entre la naturaleza y su propio esse. Poruqe si se dedujera, aparte de que sería extraño hablar de un componente de una hipotética composición, entonces el supuesto ya no sería algo intermedio entre un mero elemento y un compuesto de componentes intrínsecos, pues sería exactamente igual a este último, ya que se afirma en la pretendida deducción, que este "algo intermedio" es un "constitutivo formal e intrínseco" del supuesto, por tanto es un constitutivo intrínseco, y como lo es del supuesto, éste sería una composición intrínseca y esencial.

Por consiguiente, la alteración que efectúa Muñiz del texto de Capreolo es incorrecta, pues no se deduce de lo que dice allí Capreolo. Es más, si como pretende Muñiz este fuese el pensamiento de Capreolo, éste no haría tal comparación, ya que si el supuesto fuese una composición esencial intrínseca, no diria que es "algo medio" entre la esencia y el compuesto esencial, sino que diría simplemente que es un compuesto esencial. Cosa que explicitamente niega Capreolo, pues añade "suppositum est non aliquid tertium", no es una tercera naturaleza. Asi pues, siendo incorrecta la alteración de este texto, éste es una prueba más, como hemos dicho, de que su interpretación de la concepción del supuesto de Capreolo no es acertada.

Muñiz después de precisar en que sentido hay que entender el "algo intermedio",que aparece en esta respuesta de Capreolo, alterando ilicitamente para ello el texto, ya puede basarse en ella. De ahi que la citara, pues este texto, tal como lo ha modificado,no solo ya no se le presenta como una dificultad insalvable para su nueva interpretación, sino que además le sirve de fundamento. Por ello después de decir que el constitutivo intrínseco y formal del supuesto es algo intermedio entre la naturaleza y el ser substancial, añade que debe ser:

> "...algo que afecta a la naturaleza en orden a la existencia substancial. Ese algo, en el sentir de Capreolo es el orden que dicha naturaleza dice a su ser substancial propio; según Cayetano, es una entidad absoluta (no relativa) que perfecciona y completa la naturaleza individua capacitándola para recibir la existencia" (118)

Es decir, que si el constitutivo intrínseco y formal del supuesto es algo que está entre la naturaleza y la "existencia substancial",(Muñiz utiliza la expresión existencia substancial, en lugar de ser substancial, pues para él ambas expresiones son sinónimas, pues como hemos visto identifica el esse con la existencia,) debe ser algo que no sea ni lo uno ni lo otro, pero que esté en medio de los dos. Por tanto, debe ser el orden que uno de estos elementos, la naturaleza, dice al otro, la existencia substancial. Por consiguiente el constitutivo formal e intrínseco del supuesto es el orden trascendental,que ya habiamos encontrado en la primera definición del supuesto.

Y asi de este modo, según Muñiz, considerando solo el "aliquid medium" de este texto de Capreolo, se demuestra además que no se da una oposición radical entre las doctrinas del supuesto de Capreolo y Cayetano, ya que esta última considera que este algo intermedio,a diferencia de Capreolo que sostiene que este "algo intermedio" es una"entidad relativa", es una entidad "absoluta". De manera que queda confirmada su tesis conciliadora, pues como añade seguidamente:

> La discrepancia entre estos dos eminentes tomistas comienza cuando se trata de precisar la naturaleza y condición de ese algo intermedio entre la substancia individua y la existencia substancial (120)

Degl'Innocenti, que en el artículo ya citado critica esta nueva interpretación de Muñiz, refiriendose indirectamente a este último texto de Muñiz, que hemos citado, dice, ocupándose de otra cuestión:

> "Novus capreolista P. Muñiz aliter respondere debet, ac reipsa ita respondet: Supposito quod persona debet esse liquid intermedium" entre la substancia individua y la existencia substancial" prosequitur". (121)

Ahora bien, tal como se advierte, Muñiz en el texto a que se refiere Degl'Innocenti no afirma, tal como pretendre hacerle decir este último, que el supuesto o la persona sea algo intermedio "entre la substancia individual y la existencia substancial" sino que el "algo intermedio", como hemos visto, es el "constitutivo intrínseco y formal" del supuesto, lo cual es muy diferente.

Porque entonces, en el caso que Muñiz dijera que es el supuesto lo que es algo intermedio entre la naturaleza y la existencia substancial, solamente efectaría una alteración en la respuesta de Capreolo, es decir, que substituiría el compuesto de naturaleza y esse, como allí se dice, por la "existencia substancial" o "ser substancial".

De este modo Degl'Innocenti unicamente señala esta alteración ilícita de las palabras de Capreolo, solo en una nota de pie de página a la que remite al citar este texto, pues no utiliza esta alteración como motivo de crítica en su artículo. En esta nota le objeta lo siguiente:

> "Capreolus tamen non dicet personam esse aliquid medium inter substantiam individuum et existentiam substantialem, sed inter substantiam individuam et compositum (stridi dictum) en essentia et esse. Indebite ergo, identificat hic P. Muñiz existentiam cum composito en essentia et esse" (121)

Es decir, que "indebidamente" Muñiz identifica la existencia con el compuesto de esencia y esse, aunque Degl'Innocenti tendría que añadir que la identifica con una composición que no se da realmente, pues Capreolo se refiere a una composición que es un "aliquid tertium", una composición puramente esencial y en cambio, la esencia y el esse, por per-

tenecer a dos ordenes completamente distintos no resulta de su unión un compuesto esencial.

Ahora bien, esto que le objeta Degl'Innocenti a Muñiz es cierto pero no es suficiente, pues Muñiz no solo substituye el "compuesto de esencia y esse", por la "existencia substancial", sino también el supuesto por el constitutivo intrínseco y formal del mismo, y por tanto efectúa otra alteración en el texto de Capreolo, Asi pues, para que esta objeción de Degl'Innocenti fuera completa tendría que añadírsele que Muñiz tambien identifica el "constitutivo intrínseco y formal del supuesto" con el supuesto mismo.

En realidad, quien efectúa solamente esta alteración que señala Degl'Innocenti es Quarello, ya que, al igual que Muñiz modificando asi esta respuesta de Capreolo apoya tambien su interpretación de la doctrina del supuesto de Capreolo, según la cual el supuesto no quedaria determinado claramente, e igualmente, como Muñiz le sirve, para demostrar que la doctrina de Capreolo y Cayetano son conciliables. En efecto dice Quarello que:

> "Nella produzione capreolana emergono alquini cenni assai significativi che avvicinano grandemente i due commentatori. E'il profilarsi di una concezione del supposto come di un aliquid medium fra essenza ed existenza" (122)

Es pues Quarello, quien sostiene que según Capreolo el supuesto es "aliquid medium" entre la esencia y la existencia, y por ello el que modifica esta respuesta de Capreolo con una sola substitución, y,por tanto,la objeción de Degl'Innocenti a quien podría aplicarse de un modo suficiente es a Quarello.

§ 3. La composición "cum his" y la composición "ex his".

Además, Muñiz,en este comentario a la respuesta de Capreolo a la objeción de Aureolo, sostiene que en ella se niega que el esse sea un constitutivo del supuesto. Este, es pues, el otro motivo por el que la cita para apoyar su interpretación, a pesar de que el texto le es totalmente ad-

verso. De modo que esta respuesta de Capreolo es utilizada por Muñiz, según se desprende de su comentario, no solo para destacar que el supuesto es "algo intermedio" y de ello inferir que el constitutivo que hace ser supuesto es el "ordo ad esse", sino tambien para negar que para Capreolo el esse sea un constitutivo del supuesto.

Muñiz en efecto, como hemos visto, termina su comentario diciendo que de esta respuesta de Capreolo se sigue que el esse no puede ser el"constitutivo intrínseco y formal" del supuesto. Naturalmente Muñiz precisa que este constitutivo sería intrínseco, pues según se ha dicho, solo considera a éste como constitutivo, porque si el esse lo fuera, diria entonces Capreolo que el supuesto es el "compuesto de naturaleza y ser" y añade Muñiz "cosa que Capreolo niega expresis verbós"

Ahora bien, no es cierto, en ningún modo, que Capreolo niegue que el esse sea un constitutivo del supuesto, sino que por el contrario lo afirma, e incluso que niegue que el esse sea un "constitutivo intrínseco y formal" del supuesto. En efecto, en primer lugar, según hemos visto, en esta respuesta de Capreolo no se niega que el supuesto sea un compuesto de naturaleza y esse y que, por tanto que el esse no sea un constitutivo del supuesto. Lo que se niega es que el supuesto sea un compuesto en el que de sus componentes, en este caso la esencia individual y su esse propio, resulte un "aliquid tertium", un algo tercero, una tercera naturaleza. Es decir, que sea un compuesto esencial, y que por ello sus constitutivos sean esenciales y por tanto intrínsecos al compuesto. Porque evidentemente el esse por no ser de orden esencial no puede componerse con la esencia dando algo esencial, y por ello ser un constitutivo intrínseco de un compuesto esencial.

En definitiva, lo que se niega es que el supuesto sea un compuesto de naturaleza y esse en un sentido estricto. Sin embargo,no se niega que sea un compuesto de tales elementos, sino que por el contrario, se afirma que el supuesto es

un cierto compuesto, que a diferencia del anterior, de sus componentes, la naturaleza y el esse, no resulta un "aliquid tertium", un algo esencial, un verdadero compuesto, aunque sin embargo sea un compuesto. Y de este modo se explica que el esse no siendo de orden esencial, permanezca extrínseco, es decir, que sea un constitutivo, pero extrinseco. De manera que el supuesto es un compuesto en un sentido ámplio de naturaleza y esse, ya que lo que es verdaderamente compuesto es el compuesto esencial, constituido por partes intrínsecas.

Asi pues, no es cierta la afirmación de Muñiz de que Capreolo niegue que el supuesto no sea un compuesto de naturaleza y esse. Y por tanto también de que Capreolo no considere al esse como un constitutivo del supuesto. Muñiz lo sostiene, porque, tal como hemos dicho, no considera que en esta respuesta de Capreolo se distingan dos clases de composición, y como Muñiz solamente admite que en ella se habla de una composición esencial o intrínseca, y ésta última es negada explicitamente por Capreolo como siendo la que forma el supuesto, entonces ya no puede admitir que el supuesto sea un compuesto, aunque distinto del compuesto anterior, de naturaleza y esse.

Sin embargo, es indudable que Capreolo en esta respuesta habla de dos composiciones distintas, prueba de ello es que casi inmediatamente añade:

> ...angelus componitur ex essentia sua et ex esse suo; quae compositio magis proprie dicitur compositio cum his quam compositio ex his. (123)

Con estas palabras, por un lado queda patentizado, una vez más, que para Capreolo el supuesto incluye al esse, y que, por tanto, es un constitutivo del compuesto, que es el supuesto. En efecto, ya que se dice que "el angel es compuesto de su esencia y de su esse". Por otro, se patentiza también que Capreolo distingue entre dos clases de composición, ya que aqui no solo las indica, como ha hecho más arriba, sino que les da una denominación distinta.

En efecto, llama a la composición de naturaleza y esse, que forma el supuesto, composición "cum his". Es decir, a la composición en sentido ámplio, en la que uno de los constitutivos es extrínseco, por no poder componerse verdaderamente con el otro, pues son de orden distinto. A la composición esencial, de constitutivos del mismo orden y que, por tanto, ambos son partes esenciales del compuesto, esto es, constitutivos intrínsecos, es decir a la verdadera composición o composición en sentido estricto le llama "composición ex his".

Capreolo no solo en este artículo distingue dos clases de composición, la composición "cum his" y "ex his" sino que siempre que se refiere al tipo de composición de la esencia y del esse declara su existencia. Asi por ejemplo más atrás dice refiriendose a Santo Tomás:

> Si enim aliquando dicat quod omne quod est in genere est compositum ex esse et quod est, talis compositio non est intelligenda sic quod illud quod dicitur tali modo compositum sit aliquid tertium resultans ex duobus, set potius accipit compositum pro illo in quo multa conveniunt, scilicet ipsum esse et aliquid aliud ita quod potius est compositum cum his quam ex his. (124)

Tambien, por tanto, aqui Capreolo distingue entre la composición ex his, que es aquella, según dice, en la que el compuesto es "aliquid tertium resultans ex duobus", en la que de los componentes resulta algo tercero, y por ello son intrínsecos a este algo o compuesto, y este último es del mismo orden que ellos; y entre la composición cum his, que es la que se da entre la esencia y el esse. Los cuales por pertenecer a ordenes distintos, de ellos no resulta algo tercero, no se constituye un verdadero compuesto, sino que resulta "ipsum esse et aliquid aliud" y por ello uno de estos compuestos no es intrinseco. Con esto, se confirma la caracterización que hemos dado de ambas composiciones.

Teniendo en cuenta esta denominación para estas dos clases de composiciones, se puede afirmar que Capreolo niega que el supuesto esté compuesto de esencia y esse con una

composición ex his, pero añade que está compuesto con una composición cum his de esencia y esse, y que por tanto no es cierto como sostiene Muñiz que Capreolo niegue que se de una composición de esencia y esse en el supuesto.

Ø 4. La composición "ex his" desde la perspectiva entitativa.

Tampoco es cierto que Capreolo, en esta respuesta niegue que el esse sea el "constitutivo intrínseco y formal" del supuesto, tal como sin embargo sostiene Muñiz, infiriéndolo de la declaración de Capreolo de que el supuesto no es un compuesto ex his de esencia y esse.

En efecto, no es cierta esta deducción, porque del hecho de que Capreolo niegue que el supuesto esté compuesto de esencia individual y de su propio esse, con una composición ex his o una verdadera composición, caracterizando a ésta como una composición de orden esencial, en la que sus contitutyentes son partes esenciales del compuesto, y, por tanto intrínsecos a él, solamente se infiere que el esse no es un "constitutivo intrínseco y formal" de orden esencial del supuesto. No en cambio, como obtiene Muñiz, que el esse no es un constitutivo intrínseco y formal del mismo, ya que con ello se niega que en general, y no solo en el orden esencial, el esse pueda ser un con titutivo intrínseco, y Capreolo solo lo niega en el caso de que este contitutivo intrínseco sea esencial.

Asi pues, en esta respuesta de Capreolo no queda negado que el esse sea un "constitutivo intrínseco y formal" de un orden distinto al esencial, del supuesto, aunque tampoco queda afirmado. El motivo por el que Capreolo no diga en esta respuesta que el esse es un constitutivo intrínseco del supuesto es porque está considerando a este último desde el plano de la esencia, y desde este punto de vista el esse es por el contrario un constitutivo extrínseco del supuesto, ya que por no ser esencial queda fuera del supuesto tomado en la dimensión de la esencia.

En efecto, Capreolo para responder a Aureolo, como hemos dicho, se basa en la definición del supuesto que ha

dado al principio del artículo, es decir, en que el supuesto queda delimitado como "individuum substantiale habens per se esse", ya que al definir en esta respuesta al supuesto como el "individuum naturae" o "natura" según la clase de ser, "stans sub tali esse" expresa lo mismo que la anterior. En ambas definiciones se indica que son dos los elementos constitutivos del supuesto, la naturaleza y el esse, y que este último es un constitutivo extrínseco, ya que en las definiciones no se expresa como una parte o elemento intrínseco de lo que es el supuesto, es decir, la esencia. Pero, sin embargo, pertenece al supuesto, y por ello es un elemento necesario, ya que el supuesto, tal como se indica en las definiciones, no es la mera esencia sino la esencia teniendo o estando bajo el esse.

Por consiguiente, según estas definiciones del supuesto que ha dado Capreolo y que resumen toda su concepción sobre el mismo, que hemos visto en los párrafos anteriores, es evidente que ha considerado al supuesto situándose en la perspectiva de la esencia y por ello, precisamente el esse queda extrínseco a él.

Asi mismo, en esta respuesta Capreolo apoyándose en esta caracterizadión del supuesto, es decir, en el supuesto considerado desde un plano esencial, determina que clase de composición forman sus constitutivos, la esencia y el esse. Estos contitutivos no constituyen una verdadera composición, una composición ex his o una composición esencial, ya que para ello se requeriría que ambos fuesen esenciales. Sino que constituyen una composición en sentido ámplio del término o una composición cum his, ya que los constitutivos no forman algo unitario, es decir, una tercera naturaleza, y por tanto no son intrínsecos al compuesto, sino que uno de ellos por no ser de orden esencial, es un constitutivo extrínseco, precisamente por ello, el compuesto no es en realidad un verdadero compuesto.

Ahora bien, si Capreolo sostiene que el supuesto no es compuesto ex his por no resultar de sus constitutivos

un "vere unum tertium", un verdadero algo unitario, y, por ello, solo es un compuesto cum his o un compuesto en sentido ámplio, ello implica tambien que está considerando al supuesto desde el plano esencial, porque desde él se comprende que siendo el esse de orden no esencial no pueda constituir con la esencia una tercera esencia, algo unitario, es decir una verdadera composición. Por consiguiente, en esta respuesta Capreolo por determinar al supuesto desde una perspectiva esencial por eso el esse queda incluido en él como un constitutivo extrínseco.

Sin embargo, nada impide que pueda considerarse al supuesto desde un plano distinto al esencial, esto es desde un plano entitativo. En efecto, es posible la perspectiva entitativa del supuesto, porque sus constitutivos, la esencia individual y el esse propio, son los mismos que constituyen al ente, es decir, porque el supuesto es un ente. De ahi que en la paerspectiva anterior, la esencial, el supuesto no encajaba plenamente en ella, sino que la sobrepasaba, por ello de estos mismos elementos del supuesto, solamente quedaba incluido en dicho plano esencial, la esencia; y el esse, por el contrario, aunque pertenecia al supuesto, quedaba extrínseco a él, ya que nos moviamos unicamente en la dimención esencial.

Asi pues, desde la perspectiva entitativa de los constitutivos del supuesto resulta un "vere unum tertium", un algo unitario, una tercera cosa; que ahora es, no una naturaleza o esencia, sino un ente, ya que estos constitutivos son los del ente. Por consiguiente, en el orden del ente el supuesto, no constituye un compuesto en sentido amplio, un compuesto cum his, como resulta desde el orden esencial, sino que constituye un verdadero compuesto, un compuesto ex his, no en un sentido esencial sino, entitativo.

El mismo Capreolo considera también al supuesto desde el orden del ente y por ello sostiene que el supuesto es un compuesto ex his de orden entitativo. En efecto, casi inmediatamente despues de esta respuesta a Aureolo, en la que, como hemos dicho, lo considera desde un punto de vis-

ta esencial, afirma, en el texto ya citado, al denominar los dos tipos de composición que ha distinguido en él, que el compuesto de esencia y esse, se dice "magis proprie" mas propiamente compuesto cum his que compuesto ex his. Con esto es lo mismo que se afirmara que en el supuesto también se puede decir, además de compuesto cum his, compuesto ex his, aunque menos propiamente, es decir, "minus proprie".

Ahora bien, si en la respeuesta se ha negado que el supuesto sea un cumpuesto ex his en el orden esencial, y si despues se afirma que, aunque de un modo inconveniente es un compuesto ex his, quiere decirse con ello que Capreolo se refiere a una composición ex his en un orden diferente, esto es, en el orden del ente.

Precisamente porque se trata de una composición ex his no esencial sino entitativa, Capreolo declara que se dice impropiamente o de un modo "minus proprie" al compuesto de esencia y esse, ya que la expresión composición ex his es utilizada corrientemente para denominar al compuesto esencial. Por ello si se aplica al compuesto entitativo, se dice de un modo impropio. Por eso afirma Capreolo que para denominar la composición de esencia y esse, es mejor o "magis proprie" para evitar confusiones, decir que es un compuesto cum his, pues de esta forma no hay que precisar si es esencial o entitativo.

Asi pues, Capreolo sostiene que el compuesto de esencia y esse o supuesto, es un compuesto ex his pero de orden entitativo. Nos lo confirma el siguiente texto que hemos citado a continuación de este en el que Capreolo, como hemos visto, distingue tambien entre estas dos clases de composición. En efecto, al caracterizar el tipo de composición que resulta de la esencia y el esse, dice que " potius est compositum cum his quam ex his", que mas bien es un compuesto cum his que ex his. Por lo tanto si se afirma que el compuesto entitativo de esencia y esse es "potius", más bien, un compuesto cum his que un compuesto ex his, quiere decirse

con ello que este compuesto de esencia y esse no es solo un compuesto cum his sino tambien un compuesto ex his.

Se explica que sea preferentemente o "potius" un compuesto cum his que ex his, porque el término ex his se aplica ordinariamente para denominar al compuesto esencial, y en cambio aqui este término es utilizado para denominar un compuesto entitativo. En efecto, Capreolo lo emplea en un sentido entitativo, ya que si declara que el compuesto entitativo es un compuesto cum his y ex his a la vez, este último no puede significar un compuesto ex his esencial, porque al ser caracterizado el compuesto como cum his, se niega que sea esencial, pues en la composición cum his no resulta una tercera naturaleza, algo esencial; sino que por constituir un compuesto de otro orden, uno de los elementos queda extrínseco del plano esencial en el que nos movemos. Por consiguiente si luego se afirma que es un compuesto ex his, hay que admitir que lo es en un sentido entitativo, de lo contrario se diria algo contradictorio. Asi pues, el compuesto de esencia y esse no solo es un compuesto cum his sino tambien un compuesto ex his en el orden del ente. Es decir, que Capreolo considera tambien al supuesto desde un orden entitativo.

<u>Ø 5. El supuesto es también un compuesto "ex his" de orden entitativo.</u>

En realidad siempre que Capreolo se ocupa de deternar el tipo de composición que constituyen la esencia y el esse, no solo caracteriza a esta composición como un compuesto cum his sino que hace referencia también a que es un compuesto ex his, pero de orden entitativo.

Asi, cuando para confirmar que se dan estas dos clases de composición, desde un plano esencial, que utiliza para precisar que tipo de composición resulta de la esencia y el esse, fundamenta esta distinción en un texto de Santo Tomas, y afirma de un modo aún mas explicito, que la esencia y el esse constituyen tambien un compuesto ex his de orden

entitativo. En efecto, dice Capreolo que:

> Positio nostra non tenet quod aliqua creatura per se una, per se componitur ex essentia et esse, sed quod in qualibet creatura, per se in genere existente, sit talis compositio. Unde esse S. Thomas, Quod. 2, q. 2, a. 1, ad. 1, dicit sic: "Aliquando ex his quae simul iunguntur relinquitur aliqua tertia res, sicut ex anima et corpore constituitur humanitas, quae est homo, unde homo componitur ex anima et carne. Aliquando autem ex his quae simul iunguntur non resultat aliqua tertia res, sed hominis et in rationem albi. Et in talibus aliquid componitur ex se et ex alio sicut album componitur ex eo quod est album et ex albedine" - Haec ille - Et intendit ut patet in argumento pro cuius solutione illa dixerat, quod ex essentia angeli et ex esse illius non resultat res tertia. Hoc ergo supposito dico quod in quaelibet creatura est compositio esse et essentiae.

Capreolo quiere precisar que al igual que una clase de criaturas, las materiales, estan compuestas de esencia y esse, tambien lo estan las criaturas inmateriales o ángeles. Para ello, cita este texto de Santo Tomás, en el que, éste último para aclarar que de la esencia y el esse del angel "non resultat res tertia", no resulta algo tercero, una tercera naturaleza, distingue entre dos especies de composición.

Una, en la que de sus componentes resulta "aliqua tertia res", es decir, que es una composición esencial. Pone como ejemplo de esta especie de composición la esencia del hombre, pues está compuesta de las partes esenciales alma y cuerpo. Esta composición es, por tanto, la que Capreolo ha llamado composición ex his.

La otra especie de composición, por el contrario, indica Santo Tomas, que de sus componentes no resulta "aliqua tertia res", una tercera esencia, no es, pues una composición esencial, pero sin embargo si es una "quaedam ratio composita" si es un cierto compuesto. Como ejemplo de ella pone un compuesto accidental, hombre blanco, que está constituido por un sujeto lo que es blanco, y la forma de blanco, la blancura, de manera que de estos constitutivos re-

sulta algo compuesto "ex se et ex alio", de si y de otro. Es decir que este último, la forma de blancura es extrínseco al sujeto. Esta clase de composición, se da también en la composición substancial de esencia y esse, pues la esencia es el sujeto del esse que permanece extrínseca a ella, y por tanto, no constituyen estos elementos un verdadero compuesto. Por consiguiente, esta segunda especie de composición que distingue Santo Tomás, es la que Capreolo ha caracterizado como composición cum his.

Asi pues, concluye Capreolo de este texto de Santo Tomás en el que apoya su división de las composiciones, que, como la composición de esencia y esse en los ángeles no es una composición ex his sino cum his, igual que en las criaturas materiales, en toda criatura se da una compuesión cum his de esencia y esse.

Ahora bien, añade seguidamente Capreolo:

> Et si tolleretur improprietas loquendi conceditur quod omnis creatura est composita ex esse et essentia. Sicut enim dicit S. Thomas III, q. 2, a. 4, ad. 2: omne illud in quo duo conveniunt potest dici compositum ex illis. (125)

Según Capreolo "omnis creatura est composita ex esse et essentia" toda criatura es compuesta de esencia y de esse, o lo que es lo mismo es un compuesto ex his de esencia y esse. Por tanto, su puede afirmar que el compuesto de esencia y esse, que constituye toda criatura, no es solamente un compuesto cum his, como acaba de inferir Capreolo del texto de Santo Tomás, sino tambien un compuesto ex his. Aunque dice Capreolo que la afirmación de que el compuesto entitutativo, el compuesto de esencia y esse, forma una composición ex his "si tolleretur improprietas loquendi" si fuese suprimida la impropiedad de hablar.

Eefectivamente con esta afirmación se comete una impropiedad , ya que la expresión "composición ex his" se aplica para designar la composición esencial. Por ello, como hemos visto, decia Capreolo en los otros textos que esta composición entitativa de esencia y esse es "magis proprie"

o "potius", composición cum his que ex his. Por consiguiente, si se denomina compuesto ex his, al compuesto entitativo, no se afirma algo falso, sino que solamente se comete una "improprietas loquendi", una impropiedad en el lenguaje.

Tambien esta caracterización del compuesto entitativo como un compuesto ex his de orden no esencial, est+a de acuerdo con la doctrina de Santo Tomás, como el mismo Capreolo indica aquí, al citar otro texto de Santo Tomás.En el que este último dice que si dos componentes se reunen para constituir algo, y asi en el caso de que estos sean la esencia y el esse este algo es el ente, este algo o "omnis illud", y por tanto, tambien el ente, "potest dici compositum ex illis", puede decirse compuesto de aquellos, o lo que es igual, compuesto ex his. Claro está, del mismo orden que este algo que haya resultado y por consiguiente, si este algo es el ente la composición ex his será de orden entitativo. De manera que, según santo Tomás puede decirse que el compuesto de esencia y esse es tambien un compuesto ex his de orden entitativo, tal como sostiene Capreolo.

Capreolo en otro lugar, despues de distinguir las dos especies de composición que se dan en el plano esencial, declara tambien explicitamente,pero ahora refiriendose concretamente a la persona, que sus constitutivos, la esencia y el esse, constituyen una composición ex his entitativa.

En efecto, se pregunta y responde Capreolo:

> Utrum autem in homine sit duplex compositum ex his? Credo quod sic, scilicet natura et suppositum. Unde S. Thomas, III, q. 2, a. 1 in solutione secundi sic dicit: "Ex anima et corpore constituitur in unoquoque nostrum duplex unitas, scilicet naturae et personae. Naturae quidem sicut anima unitur corpori, naturaliter perficiens ipsum, ut ex duobus fiat una natura, sicut ex actu et potentia, vel materia et forma. Unitas vero personae constituitur ex eis in quantum est unus aliquis subsistens in carne et anima. (126)

Por tanto, a la pregunta de si en el hombre se da una doble composición ex his, Capreolo responde afirmativamente y precisa que se da esta composición tanto en la natu-

raleza como en el supuesto. A continuación, como en los textos anteriores, que hemos examinado, citá otro texto de Santo Tomás, para indicar que es éste tambien su pensamiento y para precisar en que sentido son un compuesto en ex his la naturaleza y el supuesto.

En el texto, Santo Tomás sostiene que en "unoquoque nostrum", en cada uno de nosotros, es decir en el hombre individual o singular, el alma y el cuerpo se encuentran en una "duplex unitas", en una doble unidad, o en un doble verdadero compuesto, pues es el único que constituye algo uno o compuesto en sentido estricto; por consiguiente, es lo mismo que si se dijera que el alma y el cuerpo se encuentran en una doble composición ex his, por ello se refiere a estos constitutivos con la expresión "ex anima et corpore".

Esta doble unidad ex his, añade, es la de la naturaleza y là de la persona. Y por ello Capreolo cita el texto, pues Santo Tomás afirma lo mismo que él a respondido, pero lo cita también, como hemos dicho, porque a continuación Santo Tomás explica como es cada una de estas composiciones ex his, de la naturaleza y el supuesto. La unidad o composición ex his de la naturaleza es una composición ex his esencial, ya que está formada por la unión del alma y el cuerpo, que al unirse "ex duobus fiat una natura", de las dos resulta una naturaleza o esencia, es decir, algo tercero del mismo orden que sus constitutivos, del mismo modo que de los principios esenciales, materia y forma, resulta la naturaleza o esencia substancial del cuerpo.

En cambio, "vero", la unidad o composición ex his de la persona es una composición ex his entitativa, ya que está constituida "ex his", de aquellos, es decir del cuerpo y del alma, y por tanto, de la naturaleza o esencia, o de un compuesto ex his esencial, y del esse propio.

Ahora bien, Santo Tomás no nombra directamente a este último constitutivo entitativo, el esse propio, pero sin embrago se refiere a él, pues dice que la composición ex his de la persona resulta de la esencia "in quantum est unus ali-

quis subsistens", en cuanto es algo subsistente. En efecto, la naturaleza subsistente, la naturaleza que subsiste, no es más que la naturaleza que existe "in se et per se", pues como hemos dicho, para Santo Tomas, igual que para Capreolo, subsistir es un modo de existir, esto es, existir "in se et per se". Tambien se ha dicho que, para ambos, lo que hace existir o estar presente en la realidad es el esse propio; por consigüiente la naturaleza existente en si y por si es la naturaleza que posee su esse propio y por tanto, al decir Santo Tomas la naturaleza subsistente es lo mismo que si dijera la naturaleza con su esse propio. De ahi que con ellos se refiera al esse.

Asi pues, según Santo Tomás, el cuerpo y el alma del hombre se hallan en una doble composición ex his. En una composición ex his esencial de la naturaleza, que la constituyen el mismo cuerpo y el alma; y también en la composición ex his entitativa de la persona, que está constituida no solo por el cuerpo y el alma o naturaleza sino por ellos y por otro constitutivo no esencial o el esse propio.

Ø 6. Inexactitud de la interpretación de D. Quarello

Queda suficiente demostrado pues, que para Capreolo el supuesto es un compuesto ex his, aunque de orden entitativo, de esencia y esse. Precisamente Quarello toma esta afirmación de Capreolo de que el supuesto es un compuesto ex-his, como uno de los puntos de apoyo para fundamentar su interpretación. Quarello, a pesar de que en la intención de su interpretación de la doctrina de Capreolo, como hemos visto es conciliar ésta con la de Cayetano, coincida con la de Muñiz, a diferencia de este último, no omite al exponerla indicar estas dos clases de composiciones, ex his y cum his, que distingue Capreolo.

Quarello, en efecto, considera que para Capreolo el supuesto es un compuesto ex his, pues refiriendose a este último texto que hemos citado dice:

Capreolo ci respondera che quest'homo dato che é

essere finito sará composto di essenza ed essere. l'essenza tottavia, é ancora composta da un lato di materia e forma, che unite ci danno la natura; e dall'altro, si dá il supposto nil quale dobiamo ricercare pero ancora una compositio ex his. Non rimane che questa via considerare la natura da un lato, e quill'altro elemento che la supposita, (la sua determinatezza per ora ei sfuge), senza pero, cum questo pervenire all'existenza, inglobata laquale si biene a constituire el compositum cum his" (127)

Asi pues, Quarello admite que Capreolo sostiene que el supuesto es un compuesto ex his, pero se aparta de la concepción que interpreta, ya que para apoyar su tesis considera que este compuesto ex his es esencial y no entitativo, como sostiene en cambio Capreolo.

En efecto, Quarello basandose en que este texto citado, Capreolo declara que en el hombre se da una doble composición ex his, una en la naturaleza y otra en el supuesto, afirma que según Capreolo, la naturaleza es un compuesto ex his de materia y forma, es decir, un compuesto ex his esencial, lo cual como acabamos de ver es cierto. No asi que se de tambien una composición ex his esencial en el supuesto, tal como tambien afirmaba Quarelloo, pues añade que con respecto al supuesto, que, según Capreolo, es un compuesto ex his de esta naturaleza, ya constituida en el orden esencial y de un elemento que Capreolo no precisaría, con lo cual Quarello, quiere demostrar con ello una vez mas que la doctrina del supuesto de Capreolo es indeterminada, y conciliable con la de Cayetano, y que este último habia eliminado esta indeterminación.

Este nuevo compuesto o supuesto según Quarello, se compone a su vez con el esse, resultando el ente, que es un compuesto cum his, tal como anteriormente ha dicho Capreolo. Asi pues, Quarello considera al supuesto como un compuesto meramente esencial y por ello la composición ex his, con que Capreolo lo caracteriza, como una composición ex his de orden esencial.

La interpretación de este texto de Capreolo no es

conforme con lo que se dice en él. En efecto, porque, en primer lugar, no es cierto que Capreolo no determine el elemento que soporta a la naturaleza, por el contrario, aqui asegura, con palabras de Santo Tomás, que este elemento es el esse, tal como hemos comprobado, y que por tanto el esse es un constitutivo del supuesto. Y ello a pesar de que Capreolo precise que la composición del supuesto es una composición ex his, pues aun siendo un compuesto ex his ello no implique que este constitutivo tenga que ser de orden esencial, como sin embargo cree Quarello, ya que como hemos demostrado, Capreolo dice que el supuesto es un compuesto ex his de orden entitativo. Siendo ello asi, el supuesto es el mismo compuesto que antes caracterizo Capreolo como compuesto cum his, pues entonces lo era desde un plano entitativo. Prueba de ello, es que siempre que Capreolo determina la clase de composición que resulta de la unión de la esencia y el esse, tal como hemos visto, no solo sostiene que es una composición cum his sino tambien ex his, pero de orden entitativo.

En segundo lugar, la interpretación de este texto no es acertada porque si Capreolo creyera que el supuesto es un compuesto ex his esencial, no diría en él que en el "homine" se da una "duplex compositio" ex his, ya que con el término hombre se refiere al hombre individual, concreto, es decir el que existe, el que posee un esse propio, pues asi lo indica a continuación, con palabras de Santo Tomás como hemos dicho, sino que, por tanto, diria que es en la esencia donde se da esta doble composición. O bien diria que, se da una triple composición en el hombre, tal como interpreta Quarello. En cambio lo que afirma Capreolo es que en el hombre se da una doble composición.

Por último existe aún otro motivo por el que se demuestra desde este texto de Capreolo que no es correcto el comentario de Quarello. Este motivo lo pone de relieve Degl'Innocenti al criticar la interpretación de Quarello de la doctrina del supuesto de Capreolo, al decir, en el último artícu-

lo ya citado"Disacordo del Capreolo col Gaetano a proposito della personalita":

> "Finalmente é da osservare che se el Capreolo ritenesse che el suppostum sia un comppsto nella linea della natura non esisterebbe un attimo a chiamarlo compositum ex his, poiche secundo lúi el composto in detta linea è certamente ex his. Invece è titubante e alla demanda:"Utrum autem in homine sit duples compositum compositione ex his" si contenta di risponderе: "Credo quod sic" scilicet natura et suppositum" (V,22b), Se D. Quarello renduse esattamente il pensero di Capreolo su questo punto, la resposta del Princeps sarebe stata un ogno probabilita: CERTE, in homine est duples compositio ex his, scilicetnatura et suppositum, quia etiam suppositum est aliquid compositum in linea naturae. (128)

En efecto, si Capreolo sustuviese que el supuesto es un compuesto ex his de orden esencial, al responder a la pregunta que se formula de si en el hombre se da una doble composición ex his, como al compuesto esencial lo ha denominado compuesto ex his, respondería simplemente que es cierto que en el hombre se da esta doble composición. En cambio, sostiene que una de las composiciones, la de la naturaleza, es esencial, y la otra, la del supuesto es entitativa, y como a este compuesto entitativo, según ha dicho, se le denomina "magis proprie" o "potius", compuesto cum his que ex his, pues normalmente el término ex his se utiliza para desingnar al compuesto esencial y, que sin embargo, se puede aplicar para denominar a este compuesto entitativo,si "tolleratur improprietas loquende". Por ello, como ha notado muy bien Degl'Innocenti, no se limita a responder simplemente que si, que se da una doble composición ex his en el hombre, sino que responde con "credo quod sic", que cree que si, es decir, lo afirma, pero sin asegurarlo firmemente, ya que estrictamente hablando, hay que tomar la composición ex his como esencial y entonces esta doble composición ex his no se da en el hombre, ya que el supuesto es un compuesto entitativo.

Asi pues, en todos estos últimos textos de Capreolo, citados, queda clara y perfecctamente demostrado que

Capreolo no solo afirma que el supuesto es un compuesto cum his de esencia y esse, sino que, pudiendose considerar el supuesto desde el orden del ente, afirma tambien que es un compuesto ex his entitativo de esencia y esse. Queda por ello tambien demostrado que Capreolo considera al supuesto unas veces desde un plano esencial y otras desde un plano entitativo.

Ahora bien, como hemos visto, cuando Capreolo caracteriza a la composición ex his, declara que de ella resulta algo unitario, un verdadero compuesto y que por esto sus componentes son intrínsecos, es decir, que los constitutivos del compuesto son constitutivos intrínsecos. Por consiguiente, si el supuesto para Capreolo es un compuesto ex his de esencia y esse, para él, estos elementos seran constitutivos intrínsecos del supuesto. Claro está, que solo lo seran en este orden entitativo, pues en el plano esencial como el supuesto es un compuesto cum his, el esse es entonces un constitutivo extrinseco del supuesto.

Siendo por tanto, en el plano entitativo la esencia y el esse constitutivos intrínsecos del supuesto, pueden ahora,por tanto, aplicarse los argumentos que empleaba Degl'Innocenti para determinar cuales son para Capreolo, el constitutivo material y el constitutivo formal del supuesto, no en cambio, como hemos visto que efectuaba Degl'Innocenti, cuando se considera al supuesto como compuesto cum his, pues entonces uno de sus constitutivos no es extrínseco. Asi, tal como dice DeglÍnnocenti, puesto que la esencia es potencia con relación a su esse, y por ello se comporta como una materia y el esse como la forma y además el esse es "formalissimum amnium", la esencia es el constitutivo material del supuesto y el esse el constitutivo formal. Por consiguiente, para Capreolo el esse es el constitutivo intrínseco y formal del supuesto, y,por tanto,Capreolo no lo niega tal como, sin embargo, asegura Muñiz.

CAPITULO VII

EL SUPUESTO "DE NOMINATIVE" Y EL SUPUESTO "FORMALITER"

Ø 1. La dificultad que presenta la persona como compuesto "cum his"

En el capítulo anterior siguiendo el artículo de Capreolo que comentamos en esta parte, hemos examinado la respuesta de Capreolo a una objeción de Aureolo, en la que éste último dice que no es posible que el supuesto sea un compuesto de la naturaleza y algo positivo; ya que si el supuesto, según indica su nombre, es lo sub-positum, lo que está debajo, entonces no puede estar debajo de lo que loconstituye. Asi pues, el supuesto deberá ser la mera naturaleza, que sí,en cambio, es lo que principalmente está debajo.

Como hemos visto, Capreolo responde dando esta nueva definición de supuesto: "individuum naturae" en los seres materiales, o "naturae" en los inmateriales creados "stans sub tali esse", que es identica a esta otra que ha dado al principio del artículo: "Individuum substantiale habens per se esse". En ambas se indica que son dos los constitutivos del supuesto, el individuo substancial y el esse propio, y además, como el supuesto es la esencia que tiene o está "sub" debajo el esse, éste último es algo tenido o poseido por dicha esencia, que de este modo es el sujeto o lo que está debajo del esse, es decir que el esse es un constitutivo extrínseco del supuesto.

Por consiguiente, de la esencia individual y su

esse no resulta un compuesto de constitutivos intrínsecos, pues ambos no son intrínsecos al supuesto; por esto añade Capreolo que de ellos no se constituye un "aliquid tertium", un algo tercero o una tercera naturaleza, es decir que no forman un compuesto esencial, ya que en el esencial sus constitutivos son intrínsecos. Sin embargo, forman un cierto compuesto, un compuesto en el que uno de sus constitutivos es extrínseco, ya que Capreolo precisa que la esencia y el esse no constitutyen un "vere unum tertium", un verdadero algo tercero, esto es que Capreolo no niega que constituyan un cierto tipo de composición sino una verdadera composición, una composición en sentido estricto, que sería la esencial o de constitutivos intrínsecos. Por tanto, los constitutivos del supuesto forman una composición en sentido amplio, una cierta especie de composición, pues en ella uno de sus constitutivos es extrínseco.

Habiendo distinguido estas dos clases de composición y precisado cual es a la que pertenece el supuesto, Capreolo responde a Aureolo, indicando que el supuesto es "aliquid medium", algo medio entre la mera naturaleza y el verdadero compuesto o compuesto esencial e intrínseco de naturaleza y esse, es decir, que el supuesto es compuesto en sentido +ámplio o un cierto compuesto en que uno de los constitutivos es extrínseco, de naturaleza y esse y por ello el supuesto es lo que está debajo, es la naturaleza que está debajo de su esse.

A continuación Capreolo denomina al verdadero compuesto composición ex his y a la composición extrinseca del supuesto composición cum his, tal como hemos visto por último. Con ello, como hemos mostrado detenidamente en el capítulo anterior queda resuelta la dificultad que plantea Aureolo, Sin embargo, seguidamente añade Capreolo que con esta respuesta que ha dado surge una nueva dificultad, que desaparece teniendo en cuenta una nuuva distinción.

En efecto, Capreolo, añade inmediatamente despues de lo dicho:

> Dico ergo quod, quia ex natura individua et ex esse non resultat aliquod tertium vere unum, ideo aggregatum illud non proprie dicitur persona; nisi forte distinguamus sicut de albo, quod album est duplex sici icet denominativum et formale. Illa etiam persona vel suppositum potest dici dupliciter: primo modo denominative, et sic suppositum dicitur illud individuum quod per se subsistit; secundo modo formale, et sic suppositum dicitur illud compositum ex tali individuo et sua per se subsistentia. (129)

Asi pues, Capreolo insiste en lo que ya ha dicho en esta respuesta a la objeción de Aureolo, que de la unión de la naturaleza y su esse no resulta "aliquid tertium vere unum", algo tercero verdaderamente uno. Es decir un compuesto esencial y por ello de constitutivos intrínsecos o un compuesto ex his, que es el verdadero compuesto, sino que por el constrio resulta un "aggregatum", un agregado, un compuesto no esencial pues uno de los componentes es extrínseco y por esto es un cierto compuesto, un compuesto en sentido ámplio o un compuesto cum his. Siendo esto asi,concluye Capreolo,que se presenta una nueva dificultad.

En efecto, puesto que la persona es algo unitario, algo verdaderamente uno, entonces a este agregado o compuesto cum his de esencia individual y esse no se le puede decir propiamente, "non proprie", esto es, no se le puede decir de modo propio, persona. Ahora bien, de esta afirmación de Capreolo no se infiere que a este cierto compuesto no pueda decírsele persona o supuesto de ningún modo, sino que se le puede denominar persona aunque impropiamente.

Esta dificultad que plantea Capreolo queda resuelta si se tiene en cuenta lo que ha dicho ya en la respuesta a Aureolo. Pues, como hemos visto en el capítulo anterior, Capreolo al denominar a los dos tipos de composición que distintingue ex his a la esencial e intrínseca y cum his a la no esencial y extrínseca, y decir que el compuesto de esencia y esse es un compuesto cum his, añade que lo es "magis proprie", mas propiamente que compuesto ex his. Afirma con ello, que el supuesto es también un compuesto ex his, pero de orden enti-

tativo tal como hemos demostrado con otros textos de Capreolo.

Por consiguiente, aunque Capreolo resuelve la objeción de Aureolo considerando al supuesto desde un plano esencial y estando, por tanto, el supuesto en dicho plano, queda caracterizado no como un compuesto ex his esencial o compuesto de constitutivos intrínsecos, sino como un compuesto cum his o compuesto extrínseco, pues el esse por sobrepasar la dimensión esencial queda fuera de ella. Sin embargo, indica tambien en esta respuesta que el supuesto puede considerarse tambien desde un plano distinto al esencial, desde el entitativo. En dicho plano, el supuesto encaja en él perfectamente pues sus constitutivos, la esencia y el esse, son los constitutivos del ente; por tanto queda caracterizado como un compuesto ex his o compuesto de constitutivos intrinsecos, pero de orden entitativo. Precisión que hay que añadir, pues, como se ha dicho, normalmente se denomina compuesto ex his al compuesto esencial.

Si queda indicado en esta respuesta de Capreolo de que el supuesto, además de ser un compuesto cum his de esencia y esse, es tambien un compuesto ex his de orden entitativo, con esta doble consideración del supuesto, queda resuelta la nueva dificultad que surgia.

En efecto, el supuesto o la persona debe ser algo uno, esto es, un todo unitario en sentido estricto, y, sabemos que sus constitutivos son la esencia individual y su esse propio. Si lo que resulta de la unión de estos elementos se considera en la dimensión esencial se obtiene un "aggregatum" o compuesto cum his, ya que el esse es entonces un constitutivo extrínseco, por ser del orden distinto al esencial, por ello este compuesto no es "aliquod tertium vere unum", por consiguiente, no puede decirse de un modo propio que sea supuesto o persona en el sentido algo unitario. De ahí surge la dificultad que se nos ha presentado.

Ahora bien se elimina dicha dificultad si se tiene

en cuenta que esta unión de la esencia y el esse, puede considerarse desde otra perspectiva. Pues entonces ocurre que si se considera el compuesto de estos elementos en la dimensión entitativa se obtiene un verdadero compuesto o compuesto ex his, aunque entitativo, ya que la esencia y el esse en ella son constitutivos intrínsecos. Y por ello este compuesto es un "aliquod tertium vere unum", y por tanto si puede decirse de un modo propio que es supuesto o persona, en el sentido que ésta es algo unitario. Asi pues bajo este aspecto de la unidad estricta, el compuesto de esencia y esse es el supuesto o persona, y lo es propia o impropiamente según el plano entitativo o esencial.

Ø 2. El supuesto y la persona "denominative.

El mismo Capreolo tambien elimina esta dificultad acudiendo a esta posible doble consideración del supuesto, pero para que las dos acepciones que se obtienen de ella, queden perfecta y explicitamente diferenciadas les da distinta denominación. Asi denomina, en el último texto citado, supuesto o persona "denominative" al supuesto considerado en el plano esencial, en el que de sus constitutivos resulta un compuesto cum his; y supuesto o persona formal al supuesto considerado desde el plano entitativo, en el que de los mismos elementos que constituyen al compuesto cum his resulta un compuesto ex his de orden entitativo.

En efecto, Capreolo en el último texto citado, despues de plantear la dificultad añade que se resuelve si se distingue entre el supuesto denominativo y el supuesto formal. Al supuesto "denominative" o denominativo lo define como "illud individuum quod per se subsistit", el individuo o esencia individual que subsiste por si. Como para Capreolo, según hemos visto más arriba, subsistir es existir "in se et per se" y lo que hace existir de este modo es el esse propio, la definición que ha dado es equivalente a la siguiente: "suppositum est illud individuum quod habet esse proprium". Por tanto, la definición del supuesto denominativo es idénti-

ca a esta otra que ha dado al principio de este artículo "suppositum esse idem quod individuum substantiae habens per se esse" y en la otra equivalente a este último, en que se define al supuesto como al "individuum naturae" o "naturae" para los ángeles "stans sub tali esse".

Asi pues el supuesto denominativo es la esencia individual, pero no ella sola, sino que esta esencia habiendo, teniendo o poseiendo su esse a ella proporcionado, es decir, siendo sujeto de su esse propio, y asi este último es algo habido, tenido o poseido por la esencia. Por ello el supuesto no está unicamente constituido por la esencia, no es ésta su único constitutivo ya que tambien lo es el esse, puesto que es poseido necesariamente por dicha esencia para que ésta sea el supuesto.

Ahora bien, el supuesto no es ni parcialmente el esse, de ahi que el esse no se identifique ni total ni parcialmente con el supuesto, porque según se ha dicho es la esencia, aunque siendo sujeto, es decir, que el esse no es un constitutivo intrínseco del supuesto, pues de lo contrario seria un constitutivo intrinseco de dicha esencia.

Prescisamente por ello, Capreolo en todo este artículo que comentamos ha considerado al supuesto en su acepción denominativa, para destacar la distinción entre la esencia y el esse, constitutivo del supuesto . Sin embargo, aunque el supuesto o esencia que tiene esse, no es el esse, lo tiene y además como un elemento necesario o constitutivo, pues pertenece o está incluido en el supuesto, y por ello en la significación de este último,como ya veremos,se connota o consignifica y es importado "in obliquo" o indirectamente en su definición. Por lo tanto, el esse es un constitutivo del supuesto,pero no intrínseco sino que es un constitutivo extrinseco.

Capreolo indica que puede tomarse como ejemplo de esta acepción "lo blanco". En efecto puede considerarse de este modo lo blanco, algo que sea blanco, ya que es posible definirlo como "aquello que tiene la blancura". En esta defi-

nición se toma lo blanco como sujeto de la forma blancura y a ésta como un elemento necesario que no se identifica ni parcialmente con su sujeto y,por tanto,como un constitutivo extrínseco de lo blanco. Igual que en este ejemplo, todo sujeto que tenga una determinada forma, distinta de dicho sujeto o no intrínseco a él,puede tomarse en esta acepción denominativa.

Asi por ejemplo, filósofo puede considerarse de modo denominativo,ya que puede definirse como el hombre que tiene la filosofía o posee el saber filosófico. Al definir así a filósofo, se indica que lo que es el filósofo es un hombre, pero además que este hombre es sujeto de la forma filosofía o saber filosófico. Esta a su vez por ser poseida por dicho sujeto está incluida en filósofo, es decir, es uno de sus constitutivos. Ahora bien, el saber filosófico no puede ser un constitutivo intrínseco de filósofo o no puede identificarse parcialmente con él, pues como hemos dicho el filósofo es el hombre y éste evidentemente no está constituido intrinsecamente por la forma saber filosófico. Por consiguiente esta forma solo es un constitutivo extrínseco del filósofo o del hombre que posee el saber filosófico.

Se advierte en este ejemplo, que el hombre que posee dicho saber, recibe el nombre de filósofo, precisamente porque tiene la forma filosofía. Es decir, que se le llama de este determinado modo por la forma que posee extrínsecamente y de la que es sujeto o que se le denomina por esta forma. Lo mismo ocurre en el ejemplo indicado por Capreolo, pues el sujeto de la forma blancura, se le llama blanco porque posee dicha forma, y por tanto es denominado por la forma que incluye extrinsecamente. De ahi que Capreolo a esta acepción la nombre "denominativa" ya que en élla el sujeto de una forma, juntamente con dicha forma, que incluye de modo extrínseco,es denominado por tal forma.

Aplicándolo al supuesto se puede decir que el supuesto en su acepción denominativa, que es la esencia que es sujeto del esse, esta esencia teniendo el esse recibe el

nombre de supuesto porque posee dicho esse, ya que por esta forma es denominado supuesto. Y lo cual ratifica que Capreolo considera al supuesto denominativo incluyendo al esse, aunque siendo éste un constitutivo extrínseco que por él se denomina supuesto. Asi pues, si en el supuesto denominativo el esse es un constitutivo extrínseco, quiere decirse con ello que se considera en esta acepción al supuesto desde un plano esencial, ya que es en este plano en el que uno de sus constitutivos por ser extrínseco sobrepasa esta dimensión. Por consiguiente, si el supuesto es considerado en el plano esencial y uno de sus constitutivos es extrínseco, es decir, no encaja en él, el supuesto nos es más que compuesto cum his, tal como hemos dicho.

Ø 3. El supuesto y la persona "formaliter"

Al supuesto considerado del segundo modo, desde la perspectiva entitativa, Capreolo lo denomina "formale" o formaliter. Y asi en este último texto define al supuesto "formale" o formaliter como "compositum ex tali individuo et sua per se subsistentia", el compuesto de tal individuo y su subsistencia per se.

Ahora bien, como hemos demostrado, para Capeolo el término subsistentia, posee un doble significado. Puede significar, tomandose el término en un sentido concreto, la substancia subsistente. Por substancia hay que entender aquí, la substancia primera, el concreto singular o individuo, pero en la acepción de mera esencia substancial. Por tanto, la subsistencia es la esencia substancial individual subsistente, es decir, que subsiste o que existe "in se et per se", pues según se ha dicho subsistir es existir de este modo. Como lo que hace subsistir, es el esse propio, la subsistencia se puede definir como la esencia substancial individual que tiene su esse propio. Por tanto la subsistencia en este sentido, es lo mismo que el supuesto en su acepción denominativa. Asi es como la hemos definido en el capítulo de esta parte, en el que hemos tratado expresamente de ella.

Sin embargo, es tambien posible definirla de mane-

ra que coincida con el supuesto formaliter, pues puede decirse que la subsistencia es el conpuesto de sencia individual y de su esse propio, ya que son los mismos elementos de la definición anterior, pero considerados en el plano entitativo, como constitutivos intrínsecos que forman un verdadero compuesto. Lo cual como hemos dicho es posible hacerlo con el supuesto. La subsistencia puede significar, además de lo que subsiste, lo que hace subsistir, es decir, tomándola en el sentido de aquella perfección que hace subsistir. Con esta significación la subsistencia designa al esse propio, ya que lo que hace subsistir o existir in se et per se es el esse propio.

Asi pues, en esta definición del supuesto denominativo, Capreolo no toma el término subsistencia en el primer sentido, porque define al supuesto como un compuesto de dos elementos, siendo uno de ellos la subsistencia, y en el primer sentido es el supuesto o todo el compuesto, no un constitutivo. Por tanto la subsistencia está tomada en el segundo sentido, como un constitutivo, y designando al esse propio. Por consiguiente la definición del supuesto formaliter que da Capreolo es equivalente a esta otra, supuesto es "compositum ex tali individuo et ex suo esse propio".

El supuesto formaliter, según la definición que da Capreolo, no es la esencia individual, aunque teniendo el esse propio; no es un solo elemento que tiene una determinada forma, sino que <u>es</u> este elemento y esta forma, es decir, es la esencia individual y su acto de ser, Por ello el supuesto formaliter es parcialmente la esencia y tambien es parcialmente el esse. De ahi, que a diferencia del supuesto denominativo, el esse no se distingue del supuesto, con distinción real adecuada, sino que queda parcialmente identificado con él, no totalmente porque el supuesto es tambien la esencia parcialmente y, por tanto, con distinción real inadecuada.

Precisamente por esto en la significación del supuesto formaliter el esse no es connotatur, consignificado, como en el supuesto denominativo, sino "notatur", significado

directamente, claro está junto con la esencia individual. Ni tampoco en su definición es "importatur in oblicuo", como en el denominativo, sino que es "importatur in recto", introducido directamente en ella. Por consiguiente, si el supuesto formal no es un solo elemento necesario o constitutivo que tiene o posee otro elemento, que de esta forma este constituido, poseido o tenido, es intrínseco al supuesto, sino que es ambos elementos, quiere decirse con ello que ambos elementos necesarios o constitutivos son intrínsecos al supuesto.

De manera que en el supuesto formaliter, la esencia individual y el esse propio, son ambos constitutivos intrínsecos del supuesto. De ahí que en esta acepción del supuesto se pone de relieve que el esse es uno de los constitutivos intrínsecos del supuesto, pues en la denominativa, aunque se indica que el esse es un constitutivo del supuesto se resalta principalmente, como hemos dicho, la distinción entre la esencia y el esse.

Para que resultara más patente que en el supuesto formaliter el esse es un constitutivo intrínseco del supuesto formaliter, se puede dar esta siguiente definición., idéntica a la que ha dado Capreolo en este texto, "suppositum est compositum constituitur intrinsice ex essentia et ex esse propio". Se indica en ella que el supuesto no es un elemento, que junto con otro, que es tenido por el primero, formen un cierto compuesto o agregado, como ocurre en el supuesto denominativo, sino que es un compuesto en sentido estricto, un compuesto constituido por dos constitutivos intrínsecos, la esencia y su esse proporcionado.

Estos dos constitutivos intrínsecos son los mismos elementos que incluye el supuesto considerado denominativamente, ya que éste se definia como la esencia que tiene el esse por si. De manera que el supuesto denominativo y el supuesto formaliter, no se diferencias en cuanto a los constituyentes, pues ambos incluyen como constitutivos a la esencia y al esse, sino en el modo como se consideran estos constitutivos.

Así en el supuesto denominativo, la esencia es un sujeto de una forma, y el esse es la forma distinta de dicho sujeto, que es tenida o poseida por él, y siendo el supuesto la esencia que tiene el esse, este último es un constitutivo extrínseco del supuesto. En cambio, en el supuesto formaliter, la esencia es un constitutivo intrínseco del supuesto, y como se comporta como la materia, es un constitutivo material; y el esse es el otro constitutivo intrínseco del supuesto, que es su constitutivo formal. Precisamente porque en esta acepción del supuesto se incluye al constitutivo formal del supuesto, Capreolo lo denomina supuesto "formaliter" o "formale", ya que, como hemos dicho, en la acepción denominativa el esse no es el constitutivo formal del supuesto.

El mismo Capreolo en este texto da un ejemplo que muestra la posibilidad de esta doble consideración. Asi, algo blanco, no solo puede tomarse en la acepción denominativa, es decir, como ya hemos visto, significando "aquello que tiene la blancura", y en la que la forma accidental blancura es un constitutivo extrínseco, sino tambien formalmente. En efecto, es posible definir lo blanco como "lo constituido intrínsecamente por un sujeto y la forma blancura". En esta definición ya no se toma a la blancura como algo poseido por el sujeto, sino como una parte de lo blanco, identificándose, por ello, parcialmente con este todo y, por tanto, se tomará a la forma como un constitutivo intrínseco del compuesto. En cuanto al contenido ambas definiciones son idénticas, pero son distintas, porque difieren en cuanto al significado.

Igual que en este ejemplo, todo compuesto que pueda considerarse denominativamente, es decir, como siendo un sujeto que posee una forma a él distinta que lo determina, puede considerarse también formalmente, o sea, como siendo un compuesto resultante del sujeto y de la forma. Asi, en el ejemplo anterior, filósofo, según hemos dicho, puede considerarse denominativamente, definiendose como el hombre que posee el saber filosófico, como un sujeto que posee una determinada forma

puede tambien considerarse formalmente y definirse como "lo constituido intrinsecamente por hombre y por saber filosófico, y entonces los mismos componentes que en la primera definición se toman como constitutivos intrínsecos del filósofo.

Ssi pues, si para Capreolo en el supuesto formaliter el esse es un constitutivo intrínseco del supuesto, es que en esta acepción del supuesto lo considera desde una perspectiva entitativa, ya que en el plano entitativo, es en donde el supuesto queda incluido perfectamente en él, no sobrepasándole con ningun elemento, pues sus constitutivos, la esencia y el esse, son los del ente. Por tanto, si en el supuesto formaliter se considera al supuesto desde el plano entitativo y sus constitutivos son intrínsecos, el supuesto formaliter es un compuesto ex his entitativo.

Con esta distinción entre el supuesto denominativo y el supuesto formaliter, siendo idéntica a la distinción entre el compuesto cum his y al compuesto ex his de orden entitativo, pues no es más que darles una denominación al aplicarse al supuesto, queda resuelta la dificultad que plantea este texto. Como hemos dicho, consistia ésta en mostrar que si de los constitutivos del supuesto, esencia y esse, no resulta un compuesto en sentido estricto, sino un agregado o compuesto cum his , entonces siendo el supuesto o la persona algo verdaderamente unitario, no puede sostenerse que este agregado sea propiamente el supuesto.

Se resuelve al tener en cuenta, dice Capreolo, que al supuesto o al compuesto de esencia y esse puede considerarse de dos formas, obteniendose entonces el supuesto denominativo y el supuesto formaliter. En el supuesto denominativo o composición cum his de esencia y esse, es cierto que el supuesto no es algo estrictamente unitario y no es por tanto propiamente supuesto. Sin embargo, los mismos elementos, en cuanto se consideran como supuesto formaliter o composición ex his de orden entitativo, si constituyen algo absolutamente unitario, y, en este caso, si que se puede llamar al compuesto propiamente persona.

Ø 4. El descubrimiento de la distinción por L. Billot.

Con esta doble significación que, según Capreolo puede tomarse el término supuesto o persona, y que como acabamos de ver, incluso da una denominación distinta al supuesto considerado en cada una de ellas, se resuelve otra dificultad que se planteó a partir del siglo XVI, como ya veremos en otro capítulo. El problema fue formulado por los autores que aceptando que, para Santo Tomás, el esse es el elemento que convierte a la naturaleza individual en supuesto, se preguntaban si el supuesto incluía a este elemento intrínseca o extrinsecamente.

Estos autores, como ya veremos, al exponer la doctrina del supuesto de Capreolo, no se referian a esta doble noción del supuesto, el supuesto denominativo y el supuesto formaliter. Creian que se consideraba el supuesto, en lo que Capreolo llama supuesto denominativo, es decir, que para ellos Capreolo sostenía que, según Santo Tomás, el supuesto incluía el esse extrinsecamente.

En realidad, como tendremos ocasión de comprobar, su interpretación de la doctrina de Capreolo no es solo parcial, sino tambien incorrecta, pues al igual que Muñiz, consideraban que el esse por ser un elemento extrínseco del supuesto, ya no es un elemento necesario, un constitutivo. Si lo hubieran considerado, tal como efectivamente hace Capreolo como un constitutivo, a pesar de que sea extrínseco, se hubieran percatado de la posibilidad de considerar al supuesto desde otro punto de vista, en el que este mismo constitutivo aparece como constitutivo intrínseco.

Y asi, algunos de estos autores, afirmaban que se apartaban de la concepción de Capreolo, pues creian que era más conforme con la doctrina de Santo Tomás, afirmar que el esse era un constitutivo intrínseco. De este modo la opinión de Capreolo se dividió en dos. Una que se consideraba como la defendida autenticamente por Capreolo, en la que

el esse era un elemento extrínseco del supuesto; y otra en en la que también afirmándose que el esse era el elemento personificador, se le incluía en el supuesto como constitutivo intrínseco.

A finales del siglo XIX Ludovico Billot, en su tratado De Verbo Incarnato, fue quien resolvió el este pseudoproblema, pues refiriéndose a él dice:

> Certum igitur est, non solum ex principiis , set etiam ex diserta et explicita D. Thomae doctrina, quod esse est principium suppositi constitutivum, Certum est apud ipsum, quod naturae individuae non habenti suum esse in se, nec suppositi nomen competir nec ratio. Que posito iam non videtur tanti momenti controversia inter quosdam existens, an aise indudatur intrincise in significatione personae. Au tantum de connotata. Ceterum, utrumque dicendum est conformiter ad doctrinam Angelici, prout suppositum ver denominative vel formaliter accipitur, iunta superius praemissa cum de subsistentia ageretur: (130)

El cardenal Billot afirma, como estos autores, que, para Santo Tomás, la mera naturaleza individual no es el supuesto o la persona, sino que éste se constituye con el esse, y por tanto que el esse es uno de los constitutivos del supuesto. Ahora bien, la "controversia", la discusión de si este elemento está incluido extrinsecamente, "connotato", o intrinsecamente, no tiene importancia alguna, porque "utrumque dicendum est conformiter ad doctrinam Angelici", ambas son conformes con la doctrina de Santo Tomás. Puesto que ambas posturas son ciertas, "prout suppositum vel denominative, vel formaliter accipitur", según se tome el supuesto denominativamente o formalmente.

En efecto, es cierto que el esse es un constitutivo extrínseco del supuesto si se considera al supuesto en su acepción denominativa y lo es también que el esse es un constitutivo intrínseco, si se considera al supuesto según su acepción formal. El problema pues, se plantea por desconocer la distinción entre el supuesto denominativo y el supuesto formaliter.

Billot resolvió el problema con esta distinción, porque tiene el mérito de haber vuelto a interpretar correctamente la concepción de Capreolo. En efecto, asi se advierte al explicar lo que es la subsistencia, pues expone correctamente la concepción de Capreolo, que considera como la auténtica interpretación de Santo Tomás.

Al igual que Capreolo empieza Billot señalando los dos sentidos que puede tener el término "subsistencia".

> Unde inter substantiam et subsistentiam hoc interest quod substantias nomine significatur qui naturale aptitudine et exigentia competitesse in se; numine autem subsistentiae in quod re etiam et actu habet esse in se. Hoc tamen dico secundum quod subsistentia accipitur ut nomen concretum. Ad vero asumet subsistentiae nomen frecuenter etiam sumitur in abstracto, scilicet pro actu essendi quo aliquid subsistit seu existit in se. (131)

La subsistencia en sentido concreto es "id quod re etiam et actu habet esse in se", es lo que tiene el esse, es decir, es pues la substancia subsistente. La subsistencia en el sentido, de lo que hace subsistir a la substancia subsistente, es decir "quo aliquid subsistit seu existit in se", lo que algo subsiste o existe in se, pues subsistir para Billot, al igual que para Capreolo, no es mas que existir en si. A la subsistencia en este sentido, al que llama sentido abstracto, dice que es el"actu essendi".

Sigue por tanto exactamente la concepción que hemos expuesto de Capreolo, y como este último añade mas adelante, que en la doctrina del supuesto que ha expuesto hay que tener en cuenta:

> Prium est, quod cum subsistens xeaturae nihil aliquid sit quam substantiam habens suum proprie esse in se, ut saepe inculcatum est, duobus modis sumi et significari potest, realiter scilicet, et denominative. Realiter sumptum, dicit totum compositum en essentia et esse quorum utrumque in sui ratione intrinseca claudit. Denominative autem acceptum, dicit tantum substantiam individuam, connotando esse quod ab illa habetur, quando qui demi omne subiecta denominatione potest.

Asi pues Billot define al supuesto o subsistente co-

mo "substantia habens suum proprie esse in se", la substancia que tiene su propio esse en si; que es una definición idéntica a la que ha dado Capreolo en este artículo que comentamos. Y siguiendo a Capreolo, el cardenal Billot, dice también que el supuesto puede considerarse de dos modos. En el primero realiter, y como antes ha dicho, utilizando el mismo término que Capreolo, formaliter. Etonces se define al supuesto realiter o formaliter como "totum compositum ex essentia et esse", el compuesto de esencia y esse, y en la significación de este "totum" o compuesto, sus constitutivos se consideran intrínsecos.

En el segundo modo el supuesto es tomado denominative, y se define como "substantiam individuam, connotando esse quod ab illa habetur", la substancia individua consignificando al esse que por ella es tenido. El esse por ser tenido por la esencia se toma como un constitutivo extrínseco, y por ello solo se consignifica. Aclara Billotqque se le llama denominativo porque todo sujeto que tiene una perfección, en este caso la esencia que pose la máxima perfección, el esse, es denominado por ella, como ya hemos dicho.

Billot lo explica con el mismo ejemplo que utiliza Capreolo, con el de algo blanco, que puede considerarse como compuesto de un sujeto y la forma que lo determina, y entonces se toma como realiter, o como el sujeto teniendo la blancura y entonces es lo blanco denominative. En efeto, añade que:

> Et simile de albo, quod realiter consideratum dicit compositum est subiecto et albedine, sed denominative dicet solum subiectum, connotando albedinem quae illud efficit et in eo recipitur... quia ut bene animad vertit Capreolus in III, D.5, quaest 3, circa finem. (132)

Añade por último que esta distinción fue dada por Capreolo citando el texto que hemos examinado.

Ø 5. Desvirtuación de la distinción capreolista.

Muñiz en el artículo citado tambien plantea la cuestión de si para Capreolo el esse pertenece extrínseca o intrinsecamente al supuesto. Como hemos visto, concluye que para Capreolo el esse solo está incluido en el supuesto de mane-

ra "extrinseca", o sea que solo es un elemento extrínseco, y que por ello no puede ser uno de sus consitutivos, ya que también considera que, si un elemento es extrínseco a un compuesto, ya no está incluido necesariamente en él, y que, por tanto, no puede ser su constitutivo, es decir, que solo son constitutivos los elementos intrínsecos o que solamente se dan constitutivos intrínsecos.

Además Muñiz, tal como hemos dicho mas arriba, interpreta la afirmación de Capreolo que el esse es extrínseco al supuesto, en el sentido que el esse es un elemento implicado o el término del orden trascendental de la naturaleza substancial al esse; orden que convierte a la naturaleza individual en supuesto, y por tanto, éste es el verdadero constitutivo intrínseco y formal del supuesto, según Capreolo.

De ahi que Muñiz rechace la doctrina de Billot que redescubriendo a Capreolo, volvió a poner de relieve su auténtica doctrina, y por tanto, a interpretar fielmente el pensamiento de Santo Tomás. Y asi dice Muñiz:

> Tres son las sentencias sobre el constitutivo de la persona creada, que se presentan con el marchamo de tomistas: la de Capreolo, la Cayetano y la de Billot. Según el sentir de Capreolo, la persona creada se constituye por el orden de la naturaleza a la existencia substancial; Billot la hace consistir en la misma existencia, y Cayetano en una realidad intermedia, sea resa modus rei, distinta de la naturaleza individua y del ser substancial. (133)

Asi pues, Muñiz considera la concepción del Cardenal Billot como una doctrina nueva sobre el supuesto, que pretende seguir las tesis de Santo Tomás, al igual que las de Capreolo y Cayetano. Sin embargo, asi como la de estos dos últimos tomistas estan de acuerdo con el pensamiento de Santo Tomás, no ocurre asi con la de Billot, pues, añade Muñiz, en la conclusión del artículo:

> "Nuestra conclusión final es que de las tres sentencias que se presentan con el marchamo de tomistas para explicar el constitutivo de la persona creada; a) la que lo hace consistir intrinsecamente en la existencia substancial (Billot...) discurre por un cauce que está fuera del tomismo; b) la que lo po-

> ne en el orden de la substancia a la existencia (Capreolo) o en una realidad intermedia entre substancia y existencia (Cayetano) tiene un firme apoyo en la tradición tomista y se mantiene dentro de la ortodoxia del tomismo. (134)

Es decir, que asi como la concepción de Capreolo (tal como él la ha interpretado conciliándola como hemos visto, con la concepción de Cayetano) y la de Cayetano son conformes con el pensamiento de Santo Tomás y toda la tradición en general. No asi la de Billot, pues lo que hizo no fue interpretar correctamente a Capreolo, sino que como:

> "Para abrir paso a esta opinión en el campo tomista era preciso presentarla refrendada por algún eminente pensador, que por su antiguedad y por su rancio abolengo tomista, a nadie pudiera infundir sospechas de poca fidelidad a la doctrina de Santo Tomás. Para esto nadie mejor que Capreolo, a quien con razón se ha apellidado el "Princeps Thomistarum" (135)

Ahora bien, dejando aparte todos los textos de Capreolo, que hemos examinado a lo largo de esta primera parte, algonos citados tambien por Muñiz y que muestran que no es posible que su concepción se fundamente en ellos y que además demuestran que para Capreolo el esse, siendo un elemento extrínseco del supuesto, es uno de sus constitutivos, aunque claro está extrínseco. E incluso no teniendo en cuenta la doble composición, de la que dice Capreolo que se puede considerar al supuesto, y que Muñiz pasa por alto, que demuestra que el esse para Capreolo puede ser un constitutivo extrínseco y tambien un constitutivo intrínseco del supuesto. El último texto citado de Capreolo supone para la interpretación de Muñiz una grave dificultad.

En efecto, como hemos visto en dicho texto Capreolo sostiene que el supuesto en su acepción formal está compuesto de esencia y de su esse propio, con lo que se sostiene que el esse es un constitutivo intrínseco formal del supuesto. Lo que sin embargo es negado por Muñiz. Con ello este texto de Capreolo está en contra de toda la tesis sustentada por Muñiz, y por tanto tambien con la interpretación que da de la doctrina de Billot, que por el contrario está de acuerdo

con la afirmación de Capreolo que se da en el texto, Muñiz no puede dejar de citar este texto como, sin embargo, ha hecho con los textos de Capreolo que se refieren a los dos tipos de composición que resultan de la doble perspectiva posible de consideración del supuesto, porque Billot lo cita para apoyar su interpretación de Capreolo y de Santo Tomás. Y no siendo posible una interpretación de este texto en un sentido distinto del que le confiere su autor, como hemos visto que hacía Muñiz con los otros textos que presentan dificultades para fundamentar su interpretación. Pues en este caso, el texto es muy claro y no admite distintos sentidos. Muñiz no tiene otra alternativa que aceptar su sentido patente.

Ahora bien, para salvar la dificultad desvirtúa su contenido y así despues de citado dice:

> Advierta el lector que aquí Capreolo no hace mas que una concesión HIPOTETICA, DUDOSA, "ACASO TAL VEZ" NISI FORTE DISTINGUAMOS. Y esta concesión hecha asi, al desgaire de un modo condicionado y dudoso es considerada por los sedicentes capreolistas como clave d de toda su explicación. (136)

Añade, pues, Muñiz que los que han abandonado la autén ica concepción de Capreolo, (que es tal como él la ha expuesto) y dan una interpretación incorrecta (como hace Billot) se basan en este texto en que se da la distinción entre el supuesto "denominativo" y el supuesto formaliter como la"clave de toda su explicación".

Sin embargo, esta distinción, según Muñiz, no tiene ninguna importancia, porque Capreolo la introduce como una "concesión hipotética", como una suposición, que además tiene la característica de ser "dudosa o vacilante". Prueba de ello es que en el texto no se dice que hay que efectuar tal distinción, sino "nisi forte distinguamos" o sea como "acaso", "tal vez". Tan poca importancia tiene que está suposición dudosa está dada como un descuido e inadvertidamente, "al desgaire"

Ø 6. La distinción no es una "concesión hipotética" o "dudosa".

Ahora bien, sobre este comentario de Muñiz que hemos desglosado, se puede decir, en primer lugar, que no es cierto

que los "sedicentes capreolistas" se apoyan solamente en este texto como el más importante. Ya hemos visto que se encuentran en la obra de Capreolo otros que llevan a la misma interpretación.

En segundo lugar, como le objeta Degl'Innocenti en el artículo ya citado De nova quonam ratione exponendi sententiam Capreoli de Constituale antologica personae:

> Et primo quidem ex toto contextu manifestum est quod illud "Nisi forte distinguamus" significat simpliciter Nisi velimus distinguere. Et quod nihil obstet quo minus distinguamus ostendit Capreolus ubi asserit: "Illa etiam persona vel suppositum potest dici dupliculter"etc. Expressio adverbialis Nisi forte non est igitur reddenda per ocaso vel tal vez, quasi innuat quid dubitum vel Hypotheticum, sed potices iuxta indolem linguae latinae, per nisi vero, nisi tamen, utpote signans legitimianm potestatem distinguendi (italice: tranne che, a meno che non vogliamo distinguere) Tanto minus possumus admitere cum P. Muñiz quod sit aliqua obiter, oscitanter, perfuctorie, aut non serio probatum (al desgaire). (137)

Es cierto, como dice aqui Degl'Innocenti, que la expresión latina "nisi forte" no es traducible por acaso, tal vez, o en expresiones similares que indiquen una suposición o una duda, tal como pretende Muñiz, sino que tiene el sentido de "a no ser que","a menos que". Además, tal como añade Degl'Innocenti, la frase "nisi forte distinguamos", en el contexto donde se encuentra, no indica una hipótesis o una vacilación, sino que significa " si no queremos distinguir" o "a no ser que distingamos".

En efecto, en este texto de Capreolo, como hemos dicho, se plantea la dificultad de que al agregado o compuesto cum his de esencia y esse no se le puede llamar propiamente compuesto porque no es algo unitario en sentido estricto. En el mismo, despues de presentar la dificultad, Capreolo añade la expresión "nisi forte distinguamus", con lo cual quere indicar que la dificultad permanecerá,"a no ser que distingamos", o si no queremos distinguir" entre el supuesto denominativo y el supuesto formal. No tiene pues esta expresión, ni en la lengua latina, ni en el texto, el significado

de "acaso", "tal vez", como afirma Muñiz; ni se trata, por tanto, la distinción del supuesto de una suposición o una validación, ni menos de algo dudoso.

El mismo Capreolo, tal como dice aqui Degl'Innocenti, no da ninguna razón que impida efectuar esta doble distinción del supuesto. Por el contrario, afirma que el supuesto o la persona "potest dici dupliciter" puede decirse doblemente.

Degl'Innocenti al refutar la interpretación de Capreolo dada por Quarello en "Il problema scolastico della persona nel Gaetano e nel Capreolo, da otro argumento que demuestra una vez más que para Capreolo la distinción es válida, lo que es necesario, pues Quarello en este artículo utiliza idéntico argumento que Muñiz, para desprestigiar esta distinción ya que como hemos dicho su intento es, al igual que Muñiz, conciliar las doctrinas de Capreolo y Cayetano. (138)

El argumento de Degl'Innocenti dice asi:

> Il quale "forte" poi -è bene notarlo- sparisce proprio nel momento meno opportuno, per gli oppositori, cioe, quando si tratta dell aplicazione alla persona. Infati il Capreolo due sera introdotto col "nisi forte" a proposito dell'album, aplica sens altro cosi: Illa etiam persona vel suppositum potest dici dupliciter", cioe denominative e formaliter. Ma se potest dici, ossia legitimie dicitur, che cosa si cerca di piu? (139)

Es decir, que aun suponiendo que la expresión adverbial "nisi forte" tuviera el significado que le atribuyen Muñiz y Quarello, tanto en la lengua latina como en este texto, de éste no se inferiria que es imposible considerar al supuesto denominative y formaliter. ya que el "nisi forte" aparece cuando se trata de la distinción en el ejemplo de algo blanco, no en cambio al aplicarse la distinción al supuesto, pues entonces dice simplemente "persona vel suppositum potest dici dupliciter", la persona o el supuesto puede decirse doblemente.

Asi pues, por todos estos motivos, no son ciertas las afirmaciones de Muñiz y Quarello, dadas para quitar importancia a este texto de Capreolo opuesto a su interpretación, y se-

gun las cuales Capreolo habria dado esta definición del supuesto de un modo negligente o por un descuido.

Muñiz añade seguidamente al comentario que hemos citado:

> ...con la cual resuelven a las mil maravillas todas cuantas dificultades se presentan en orden a interpretar el pensamiento de Santo Tomás y el del mismo Capreolo. ¿Que Capreolo repite una y mil veces que el esse pertenece al supuesto IN POTENTIA, IMPLICITE, PER MODUM CONNOTATI, IN OBLIQUO; que el ser no es parte del supuesto, que el AGREGADO de naturaleza y existencia no es supuesto?No importa; porque en esos casos Capreolo habla solo del supuesto denominativo sumptum , pero en cambio cuando se trata de la persona en su sentido formal y propio, entonces la concibe como AGREGADO de naturaleza y existencia"

Ahora bien, a estas afirmaciones hay que decir, en primer lugar,que es cierto que Capreolo sostiene que el esse se incluye en el supuesto implícito, per modus connotate e in oblicuo, pero estos términos tienen el sentido, como veremos en la próxima parte, de que está incluido como un contenido extrínseco, consignificado, e introducido indirectamente en la definición, respectivamente, no en el que les atribuye Muñiz de significar el orden de la naturaleza individual al esse propio.

Ahora bien, no es cierto que el esse pertenezca "in potencia" al supuesto, como dice aquí Muñiz, pues,como también veremos en la próxima parte, Capreolo afirma que el esse está incluido "in potentia" en el supuesto común, no en el supuesto concreto,el que posee la naturaleza individual,del mismo modo que los principios individuantes estan incluidos "in potentia" en la naturaleza común. Además, tampoco es lícito identificar el significado de "in potentia" con la de los otros tres términos,considerando que todos significan "estar ordenados", pues,como veremos,al referirse al supuesto,"in potentia". significa para Capreolo indeterminadamente. En segundo lugar tampoco es cierto que Capreolo diga "que el agregado de naturaleza y existencia no es supuesto", o persona,sino que "no proprie dicitur persona",o sea que no se le puede decir de modo propio persona o supuesto, pero de aquí no se infiere,como

hace Muñiz, que no se le pueda denominar supuesto o persona en ningún modo, sino que solamente se le puede llamar persona o supuesto de una manera impropia, como ya hemos dicho.

Por último, en tercer lugar, tampoco es cierto que los "sedicentes capreolistas", tal como llama Muñiz a los autenticos seguidores de Capreolo, sostengan que la persona en su sentido formal y propio sea un "agregado de naturaleza y existencia", sino que es un compuesto de ambas; naturalmente substituyendo la naturaleza por la naturaleza individual, y la existencia por el esse,que parece confundirlos Muñiz. En efecto, Capreolo dice en este texto que al "aggregatum" de naturaleza individual y esse, o supuesto"denominative", no se le dice propiamente persona. Es decir, que el compuesto cum his, que forman los constitutivos del supuesto considerado de este modo, es un "aggregatum", pues por ser uno de sus constitutivos extrínseco es un compuesto en sentido ámplio. En cambio se dice propiamente persona al "compositum" de naturaleza individual y esse, o al supuesto "formaliter", es decir, al compuesto ex his de orden entitativo, ya que por ser ahora los constitutivos intrínsecos, si que forman un verdadero compuesto, un compuesto en sentido estricto, no, en cambio, un "aggregatum". Para Capreolo, por tanto, no es lo mismo el "aggregatum" y el "compuesto en sentido estricto".

Por último, Muñiz termina este comentario con las siguientes palabras:

> Por ese camino se viene a hacer descansar todo el pensamiento de Capreolo sobre el "ACASO", sobre un "FORTE", que en su sistema no tuvo jamás, ni tiene, ni puede tener importancia alguna. Afirmaciones categóricas, precisas, absolutas, repetidas una y mil veces a lo largo de sus DEFENSIONES no se borran, ni se desvirtuan con un "FORTE" escapado de los puntos de la pluma, máxime teniendo en cuenta que jamás Capreolo ha hecho uso para nada de semejante distinción.(140)

El comentario tampoco es acertado, porque, como ya hemos dicho, no se hace "descansar todo el pensamiento de Capreplo" sobre este texto. Tanto es asi, que se puede exponer toda la doctrina de Capreolo sin acudir a él. Pues, hemos visto

ya antes Capreolo ha defendido la doble acepción en que se puede considerar al supuesto, y, en este texto, solo añade a lo dicho una denominación distinta para cada acepción.

Pero además, no es tampoco cierto lo que afirma Muñiz al final del texto que "jamás Capreolo ha hecho uso para nada de semejante distinción". Prueba de ello es que hace uso de esta distinción entre formaliter y denominative hablando de los universales y tambien del ente. En efecto, con recpecto a este último que interesa más a nuestro tema, dice Caçreolo que:

> Dico quod essentia, in quantum alia ab esse, quandiu est sub esse, non seipsa formaliter est ens nec aliquid, sed tamen denominative et subiective est ens et aliquid, sicut lignum quamdiu stat sub albedine, siqquaeratur an in quantum aliud ab albedine sit album, dicetur quod sic denominative, sed non formaliter e intrincese; sed album formaliter et intrincise est compositum ex ligno et albedine. Similiter, existens formaliter et intrincese est compositum ex esse et essentia. (141)

Asi pues, la esencia en cuanto está bajo el esse "est sub esse", en cuanto es sujeto del esse propio, se le puede denominar ente en la acepción "denominative", no es pues ente "formaliter". El "existens", existente, o ente es "formaliter" y por tanto "intrincese"; es decir sus constitutivos son intrínsecos, cuando se comsidera como "compositum ex esse et essentia", compuesto de esse y esencia.

Capreolo lo aclara con el mismo ejemplo que ha autotizado al aplicar la distinción al supuesto, el de algo blanco. Asi una madera blanca, en cuanto es sujeto de la blancura o "stat sub albedine", se le denomina blanco "denominative", no en cambio "formaliter" e "intrincese"; pues en la acepción denominativa la forma determinante blancura es un constitutivo extrínseco. Pero si se considera al "compositum ex ligne et albedine", al compuesto de madera y blancura, entonces se toman los mismos constitutivos como intrínsecos y lo blanco es blanco "formaliter".

Asi pues, al ente descrito como "id quod habet esse" es el ente denominativo o la "essentia stans sub esse",

pues en ambas definiciones se indica que son dos los constitutivos del ente, la esencia y el esse y que este último, por ser tenido o por estar "sub", debajo, es un constitutivo extrínseco del ente. De manera que ambos constitutivos no forman un compuesto en sentido ámplio o un compuesto cum his, porque se han obtenido al considerar al ente en el plano esencial, en el que el ente no ha encajado perfectamente.

En cambio si se definiera al ente en el plano entitativo, el esse quedaría incluido perfectamente en él, y los dos constitutivos, la esencia y el esse, serían ambos constitutivos intrínsecos del ente y por tanto formarian un verdadero compuesto o compuesto ex his pero de orden entiativo. Por consiguiente, el ente se le ha considerado formalmente. De manera que se puede definir al ente como "id quod constituitur intrincese ex essentia et ex esse", lo constituido intrinsecamente de esencia y esse.

La coincidencia de la definición del ente denominativo dada por Capreolo con la segunda que ha dado del supuesto denominativo, asi como la definición del ente formaliter con la del supuesto formaliter, nos confirma lo que ya hemos dicho, que Capreolo considera al supuesto y a la persona como un ente, no como la mera esencia. Y que, por tanto, el constitutivo formal de la persona es el mismo que el del ente, el esse propio. Diferenciándose solamente de los demás entes por una participación mas plena del esse.

N O T A S

PRIMERA PARTE:

LA DOCTRINA TOMISTA DEL SUPUESTO

CAPITULO PRIMERO: LA DEFINICION DE PERSONA DE BOECIO

(1) SANTO TOMAS, Summa Theologiae, I, q. 29, a. 1.
(2) M. S. BOECIO, Liber de persona et duabus naturis, contra Eutychen et Nestorium, (en J.MIGNE, Patrologiae. Cursus completus, Paris, Vrayet de Surcy, 1847, t. LXIV, col. 1338-1354) c.III, col. 1343.
(3) SANTO TOMAS, o.p. cit., I, q. 29, a. 1, ad. 2.
(4) Ibid., I, q. 29, a. I.
(5) Idem., Quaestiones Quodlibetales, Quodl. II, q. 2, a. 2.
(6) Idem., Quaestiones Disputatae, De Potentia, q., 9, a. 2.
(7) Ibid., De Pot., q. 9. a. 2, Ob. et Ad. 14
(8) Idem., Summa Theologiae, I, q. 29, a. I, ad. 5.
(9) Idem, Quaestiones Disputatae, De Potentiam, q. 9, a. 2, ob. et ad. 12
(10) Idem., In quattuor libros Sententiarum, III, Sent., de 5, q. 2, a. 1, ad. 2.
(11) Idem., Summa Theologiae, I, q. 29, a. 1, ad. 1.
(12) Ibid., I, q. 29, a. 3, ad. 4.
(13) Ismael QUILES, S. I., La esencia de la Filosofía Tomista, Buenos Ayres, Editorial Verbum, 1947, p.340.
(14) Ibid., P. 337.

(15) Etienne GILSON, Elementos de Filosofia Cristiana, Madrid, Rialp, 1969, p. 162.
(16) SANTO TOMAS, Summa Theologiae, I, q. 29, a. 2.
(17) Ibid., III, q. 2, a. 2.
(18) Idem., Quaestiones Disputatae, De Potentia, q. 9, a., ob. 5.
(19) Ibid., De Pot., q. 9, a. 1.
(20) Idem., Summa Theologiae, III, q. 2, a. 2, ad. 3.
(21) Idem., In duodecim libros Metaphysicorum expositio, XII, Metaph., lect. 1, n. 2419.
(22) Idem., In Quattuor libros Sententiarum, III Sent., de. 6, q. 2, a. 2.
(23) Idem., Quaestiones Disputatae, De Veritate, q. 21, a. 1.
(24) Idem., In Quattoor Sententiarum, I Sent., d. 33, q. 1, a. I, ad. I.
(25) Idem., Quaestiones Quodlibetales, Quod. XII, q. 5, a. 5.
(26) Idem., Summa Contra Gentiles, I, c.22.
(27) Idem., Summa Theologiae, III, q. 19, a. 1, ad. 4.
(28) Ibid., I, q. 30, a. 4.
(29) Ibid., III, q. 16, a. 12, ob. et ad 2.
(30) Idem., Quaestiones Disputatae, De Potentia, q. 9, a. 2, ad. 13.

CAPITULO SEGUNDO: EL CONSTITUTIVO FORMAL DE LA PERSONA

(31) SANTO TOMAS, Quaestiones Disputatae, De Potentia, q. 9, A. 3.
(32) Idem., Summa Theologiae, I, q. 3, a. 4. 33
(33) Idem., In Quattour libros Sententiarum, II, Sent., d. 1. q. 1, a. 4.
(34) Idem., Summa Theologiae, I, q. 8, a. 1.
(35) Ibid., I, q. 7, a. 1.
(36) Ibid., I, q. 29, a. 3, ob. et ad. 2.
(37) Francisco CANALS VIDAL, Para una Fundamentación de la Metafísica, Barcelona, Publicaciones Cristiandad, 1968, p. 183.

(38) SANTO TOMAS, Summa Contra Gentiles, I c. 28
(39) Idem., Summa Theologiae, I, q. 20, a. 2.
(40) Ibid., I, q. 4, a. 2.
(41) Idem., Quaestiones Quodlibetales, Quodl. XII, q. 5, a. 5.
(42) Idem,, Quaestiones Disputatae, De Potentia, q. 7, a. 2, ob. et ad. 9.
(43) Idem., Summa Contra Gentiles, I, c. 26.
(44) Idem., Quaestiones Disputatae, De malo, q. 16, a. 3.
(45) Idem., In librum Boethi de Hebdomadibus, lect. 2.
(46) Idem., Quaestiones Disputatae, De Anima, q. un., a. 6, ad. 2.
(47) Idem,, Summa Theologiae, I, q. 3, a. 4.
(48) Idem., Summa Contra Gentiles, I, c. 28.
(49) Idem., Quaestiones Disputatae, De Spiritualibus Creaturis, q. un ., a. 1.
(50) Idem., Summa Theologiae, I. q. 75, a. 5, ad. 4
(51) Ibid., I, q. 4, a. 1, ad. 3
(52) Ibid., I, q. 29, a. 3.
(53) Francisco CANALS VIDAL, op. p. cit., p. 183.

CAPITULO TERCERO: LA DEFINICION DEL SUPUESTO DE CAPREOLO

(54) Iohannis CAPREOLI, Defensiones Theologiae Divi Thomae Aquinatis, ed. Paban-Pegues, Turin, Alfred Cattier, 1900-1908. vol. I, p. 228[a].
(55) Ibid., vol. V, p. 84[a].
(56) Ibid., vol. V, p. 105[a]
(57) SANTO TOMAS, De ente et essentia, c. III, 3.
(58) Ibid., c. I, 2.
(59) D. QUARELLO, Il problema scolastico della persona nel Gaetano e nel Capreolo, "Divus Thomas" (Piazensa), LV (1952), pp. 34-63, p. 35.
(60) Humberto DEGL'INNOCENTI, Il problema della persona nel pensiero di S. Tommaso, Roma, Libreria Editrice della Pontificia Universita Lateranense, 1967, p. 128
(61) Ibid., p. 89
(62) Ibid., p., 60

(63) Ibid., p. 28
(64) Francisco P. MUÑIZ, El constitutivo formal de la persona creada en la tradición tomista, "La Ciencia Tomista" (Salamanca) 212, (1945), pp. 5-89, 219 (1946), pp. 201-293, pp. 86-87.
(65) Ibid., p. 86.
(66) Ibid., p. 89.
(67) Ibid., p. 8.
(68) Ibid., p. 15.
(69) DEGL'INNOCENTI, o.p. cit., p. 93
(70) Ibid., pp. 93-94.
(71) MUÑIZ, Op. cit., p. 87.
(72) Ibid., pp. 87-88.
(73) Ibid., p. 19.
(74) DEGL'INNOCENTI, op. cit., p. 101
(75) MUÑIZ, op. cit., p. 19.
(76) CAPREOLO, op. cit., vol. I, p. 1.
(77) CAYETANO, Commentaria in Summa Theologiae, III, (en S. Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici: opera omnia iussu inpensaque Leonis XIII P. M. edita, (ed. LEONINA), Roma, 1882-1948, vol. XI), In III Partem, q. 4, a. 2, n. II.

CAPITULO CUARTO: DISCUSION DE LA CONCEPCION DE DUNS SCOTO.
(78) CAPREOLO, op. cit., vol. V, p. 90[a]
(79) DUNS SCOTO, Opus Oxoniense, (en Duns Scotus, Opera Omnia, 26 vol., editio nova iuxta editionem L. Wadding, Paris, L. Vives, 1891-1895) In III Sententiarum (1893), III Sent., d. I, q.1, n. 5.
(80) SANTO TOMAS, In quattuor libros Sententiarum, III, Sent., d. 1, q. 1, a. 3.
(81) Ibid., Summa Theologiae, I, q. 30, a. 4.
(82) SUNS SCOTUS, op. cit., III Sent., d. I, n. 5 sq.; d. V, q. 2, n. 4, 5; d. VI, q. 1. tambien expone su doctrina del supuesto y de la persona en: In I Sententiarum (en Duns Scotus, Opera Omnia, cit.), I Sent., d.

XIII, q. un., n. 9, 10; d. XXIII, q. un., n. 7; y en Quaestiones Quodlibetales (en Duns Scotus, Opera Omnia, cit.), Quodl. XIX, a. 3.

(83) CAPREOLO, op. cit., vol. V, p. 105[b].

(84) SANTO TOMAS, Quaestiones Duodecim Quodlibetales Quodl. IX, q. 2, a. 3.

(85) CAPREOLO, op. cit., vol. V, p. 106[a]

(86) Ibid., vol. V, p. 107[a]

(87) SANTO TOMAS, Summa Theologiae, I, q. 3, a. 3.

(88) CAPREOLO, op. cit., vol. V, p. 108[b].

(89) MUÑIZ, op. cit., p. 88.

(90) Ibid., p. 88.

(91) Ibid., p. 88.

(92) DEGL'INNOCENTI, op. cit., pp. 114-115.

CAPITULO QUINTO: LA SUBSISTENCIA.

(93) CAPREOLO, op. cit., vol. V, p. 91[a] - 91[b].

(94) Ibid., vol. V. p. 109[b].

(95) Ibid., vol. I, pp. 228[b] - 229[a].

(96) Ibid., vol. V, pp. 109[b] - 110[a].

(97) QUARELLO, op. cit., p. 37.

(98) MUÑIZ, op. cit., p. 286.

(99) Ibid., p. 288

(100) Ibid., p. 289

(101) Ibid., pp. 250 - 251.

(102) Ibid., p. 250.

(103) Ibid., p. 251.

(104) Ibid., p. 250.

(105) Ibid., pp. 289 - 290.

(106) Eduardo HUGON, Tractatus Dogmatici, vol. II; "De Verbo Incarnato", Paris, Lethielleux, 1927, p. 350.

(107) CAPREOLO, op. cit., vol. V, p. 110[a].

(108) MUÑIZ, op. cit., p. 244.

(109) Ibid.

(110) Ibid., p. 209.

(111) Ibid., p. 211.

(112) Ibid., p. 292.
(113) Ibid., p. 290.
(114) Ibid., p. 292.

CAPITULO SEXTO: LAS DOS CLASES DE COMPO ICION.

(115) CAPREOLO, op. cit., vol. V, p. 91[b]
(116) Ibid., vol. V, p. 110[ab].
(117) MUÑIZ, op. cit., p. 16
(118) Ibid., p. 79
(119) Ibid., p. 86.
(120) Ibid., p. 87.
(121) DEGL'INNOCENTI, op. cit., p. 112.
(122) QUARELLO, op. cit., p. 41.
(123) CAPREOLO, op. pit., vol. V, p. 110[b].
(124) Ibid., vol. I, p. 359[b].
(125) Ibid., vol. I, p. 325[b].
(126) Ibid., vol. V, pp. 22[b] - 23[a].
(127) QUARELLO, op. cit., p. 42.
(128) DEGL'INNOCENTI, op. cit., pp. 146 - 147.

CAPITULO SEPTIMO: EL SUPUESTO "DENOMINATIVE" Y EL SUPUESTO "FORMALITER"

(129) CAPREOLO, op. cit., vol. V, p. 110[b].
(130) Ludovico BILLOT, De Verbo Incarnato, Romae, Pontificia Universitas Gregoriana, 1942, ed. octava, pars. I, cap. 2, Ø 1, q. 2, p. 76.
(131) Ibid., pars I, cap. 2, Ø 1, q. 2, p. 58.
(132) Ibid., pars I, cap. 2, Ø 1, 2. 2, p. 64.
(133) MUÑIZ, op. cit., p. 79.
(134) Ibid., p. 293.
(135) Ibid., p. 6.
(136) Ibid., p. 17.
(137) DEGL'INNOCENTI, op. cit., p. 108
(138) QUARELLO, op. cit., p. 39

(139) DEGL'INNOCENTI, op. cit., p. 135.
(140) MUÑIZ, op. cit., p. 17.
(141) CAPREOLO, op. cit., vol. I, pp. 327^{b} - 328^{a}.

SEGUNDA PARTE

LAS OBJECIONES CAYETANISTAS

CAPITULO I

LA CONCEPCION DEL SUPUESTO DE CAYETANO

Ø 1. El término puro y último.

Desde finales del siglo XVI la mayoría de los tomistas o han ignorado la concepción del supuesto de Capreolo, que hemos expuesto en los capítulos anteriores, o bien han afirmado que no expresa la auténtica doctrina de Santo Tomás sobre el supuesto, a pesar de que, como hemos visto, ambas son totalmente idénticas. Estos tomistas consideran que la genuina doctrina del supuesto de Santo Tomás es la que dió el Cardenal Cayetano. Por ello, con algunas modificaciones se limitan a repetir la concepción de Cayetano, llamada "teoria del modo substancial". Es necesario por tanto, examinar la interpretación de Cayetano de la doctrina del supuesto y de la persona de Santo Tomás, para comprobar si realmente es conforme a ella.

Cayetano (1469-1534) expone su concepción del supuesto en su Commentaria in Summa Theologicae III Pars, (1522), en el comentario al artículo 2, de la cuestion 4. El problema lo plantea igual que Capreolo, pues dice:

> "In hoc articulo questio difficilisima ocurrit: Quid persona, seu hypostasis, addat supra naturam singularen. Et hoc tam in substantiis compositis puta: Quid addit Socrates supra suam hanc humanitatem compositam en hac anima et hoc corpore? Et similiter: Quid addit Gabriel supra suam naturam singularem?"(1)

El problema consiste pues, en determinar qué es lo que la persona o el supuesto añade a la naturaleza individual, o lo que es lo mismo, averiguar cual es el elemento que convierte en supuesto o persona a la naturaleza singular. Es decir, cual es el otro elemento, que además de la naturaleza singular incluye la persona. Y ello tanto en las substancias materiales como en las inmateriales creadas.

Despues de enumerar las distintas soluciones que se habian dado a este problema, y entre ellas la de Capreolo, de la que ya nos ocuparemos de su examen, dice Cayetano:

> "Praeter omnes autem dictas opiniones, recitatur alia opinio a Scoto et a Joanne de Napoli (si tamen una et eadem ab utroque recitatur) tenens suppositum addere supra naturam singularem entitatem positivam intrinsecam supposito, constituvamque ipsius: sicut haec, inquit Scotus humanitas addit supra naturam cujus est. Et reducitur entitas ista ad genus substantiae, sicut esse quale ad genus qualitatis, et punctus ad genus quantitatis. Improvaturque ab utroque opinio ista"(2)

Cayetano indica que existía otra opinión, que se encuentra citada por Duns Scoto y Juan de Nápoles (XIV), que la refutaban y que según la exposición de ambos se afirmaba que el elemento que el supuesto añade a la naturaleza individual es una entidad positiva. La cual está incluida en el supuesto como un constitutivo intrínseco. Y que es de naturaleza substancial, pues pertenece reductivamente o indirectamente al género de la substancia. Cayetano a continuación también sostendrá que este elemento posee, entre otras, estas características, precisando cuales son sus funciones. Es por tanto una concepción precursora de la de Cayetano.

Muñiz en el artículo citado demuestra que ni Scoto ni Juan de Nápoles citan al autor ni a los partidarios de esta opinión, e intenta, por su parte averiguarlo. Ahora bien, para la comprensión de la doctrina de Cayetano sobre el supuesto y la de sus seguidores, poco importa conocer los precursores de esa concepción. Porque Cayetano no los conoce, de lo contrario los hubiera citado. Además porque parece que lo único que intenta Cayetano al citarlos es convencer a los to-

mistas de su época que la opinión que va a referir no es una novedad absoluta, sino que tiene ya una tradición, pues la citan Scoto y Juan de Nápoles. Ahora bien, que Cayetano diga que es la citada y refutada por Juan de Nápoles y siendo éste uno de los primeros tomistas, demuestra que tiene conciencia de la novedad que representa su doctrina del supuesto en el tomismo.

Despues de esta exposición de esta concepción precursora, Cayetano refiere la suya. En primer lugar afirma que el supuesto y la naturaleza singular se distinguen realmente:

> Oportet dicere quod aliqua reales differentia sed inter hanc humanitatem, ita quod aliquid reale includat hic homo quod non includat hanc humanitas. (3)

Por consiguiente si "hunc hominem" o persona se distingue realmente de "hanc humanitatem" o de la naturaleza singular, quiere decirse que el supuesto o la persona incluye, además de esta última, "aliquid reale", algo real, otro elemento que no incluye la naturaleza individual.

En segundo lugar obtiene la siguiente conclusión:

> Ergo personalitas hujus hominis addit aliquam realitatem intrinseco constitutivam personae humanae, supra hanc humanitatem. (4)

Este algo real que el supuesto incluye además de la naturaleza singular es intrínseco del mismo y uno de sus constitutivos, es decir, es un constitutivo intrínseco. De manera que la persona o el supuesto tendrá dos constitutivos intrínsecos: la naturaleza individual y este algo real. Esta entidad real, constitutivo intrínseco de la persona, será el elemento personificador o "personalitas", la personalidad.

En tercer lugar, Cayetano precisa la naturaleza de este constitutivo intrínseco:

> Est autem huiusmodi realitas in genere substantiae reductere, sicut reliquae rationes constitutivae substantiarum, ut rationale et huius modi, quamvis non sit differentia proprie loquendo, sed est terminus ultimus ac ut sic purius naturae substantiae. (5)

Asi pues, la personalidad es una entidad substan-

cial, pues pertenece "reductive" o indirectamente al predicamento de la substancia. Y añade Cayetano, que es TERMINUS ULTIMUS, el término último, y PURUS, de la naturaleza substancial individual.

A continuación Cayetano explica el significado de las distintas partes de esta descripción de la personalidad.

"Igitur personalitas est ultimus terminus"
porque aunque la naturaleza substancial esté perfectamente terminada en cuanto naturaleza, no lo está en cuanto supuesto o persona, sino que como dice Cayetano está interminada.

> "Ubi clare habes naturam singularem sine personalitate esse incompletam, et personam maximam completionem importare. Hoc enim nihil alud est quam dicere quod natura singularis non est ultimate terminata; et personam ultimum terminum naturae importare" (6)

La persona o supuesto, como dice Santo Tomás, es algo completo o terminado; la naturaleza individual siendo un constitutivo de la persona, sera algo interminado, y la personalidad o el constitutivo intrínseco de la persona será el último término de la naturaleza individual. Su función es, pues, terminar a esta naturaleza para constituirla en persona.

Porque como dice a continuación:

> Natura siquidem, ut prior causalitate, incompleta est quod ultimum sui complementum, ut Auctor dixit: et, ut personatur, ultimum complementum assequitur. (7)

Asi pues, el término último de la naturaleza al añadirse a ésta, por estar incompleta, puede llamarse tambien el último COMPLEMENTUM puesto que la completa o termina en cuanto la constituye en supuesto o persona.

Este término o complemento último es puro, porque aunque sea una entidad es solamente un término, ninguna de las cuatro causas, tal como añade Cayetano:

> "Terminans, ut terminare, nullam dicit causalitatem... personalitas, ut terminans naturam, nullam causalitatem dicit respectu naturae terminatae; ita quod

> non solum est extra genera causarum extrinsecarum, set etiam extra causas intrinsecas; quoniam nec in genere causae formalis nec in genere causae materialis se habet ad naturam, sed ut terminus eius....Nec hoc estfigmentum, sed testimoniarum habet ex terminis quantitatis; punctum est ita terminus lineae quod nulla causa est illius.(8)

Excluye pues, que el término último sea cualquier principio constitutivo conocido. Asi, aunque sea un constitutivo intrínseco, no es ni un constitutivo material ni un constitutivo formal, no es algo que se comporte como la materia y la forma. Es un constitutivo que no es mas que un puro término, comparable al punto que termina la línea.

En ningún momento Cayetano precisará exactamente la naturaleza de esta realidad y cual es su nuevo tipo de causalidad que ejerce sobre la naturaleza individual, solo se limitará a a compararlocon ejemplos geométricos, asi mas adelante dirá:

> "Natura autem terminatum per personalitatem, sicut linea terminatur puncto" (9)

Esta comparación geométrica no es adecuada. Pues aparte de que es muy peligroso basarse en ejemplos geométricos, de orden cuantitativo para aplicarlos a algo que en sí mismo no tiene cantidad, es discutible incluso geometricamente. En efecto, el punto no es una entidad positiva, que adviene a la línea para terminarla, o completarla, sino que no es más que la terminación de la línea en cuanto que ésta ya no es mas extensa. No se da pues una linea y un punto que la termina, sino solamente una línea, que no se continua en el espacio, de manera que el término de la línea sería su limitación intrínseca.

Ø 2. La relación del término puro con la naturaleza individual.

La "personalidad" o el elemento que convierte a la naturaleza individual en persona, según Cayetano, es pues, un "término último y puro" que no es ningún elemento conocido.

El mismo Cayetano reconoce que en su concepción no

queda determinada la naturaleza de este término, pues dice que:

> Ex hoc namque quod realitas personalitatis est terminus ultimus naturae, patet primo difficultas de identitate et diversitate eius a natura singulari. Et enim quodammodo idem, et quadammodo non idem: sicut terminis est terminato quasi idem, et quasi non idem. Et enim aliquid eius, scilicet terminus, et non est illut ut patet de puncto et linea,

Es decir, que del hecho que la "personalidad" sea el"últimus términos"y "purus" o el "ultimum complementum"se derivan dos dificultades.

La primera consiste en determinar si el término ultimo y puro tiene una "identitate", identidad, o "diversitate", diversidad, con la naturaleza o esencia singular (natura singulari), o lo que es lo mismo, si es o no de orden esencial. Naturalmente Cayetano no puede afirmar su no distinción con la esencia individual, pues entonces no se distinguiria el supuesto de la mera naturaleza, tal como ya ha dicho que se distinguen. Pues en caso contrario quedaría sin justificación racional posible el Misterio de la Encarnación, según el cual el Verbo de Dios asumió una naturaleza humana, y no a una persona, lo que implica que la naturaleza se distingue de la persona o supuesto. Por otro lado, no siendo, no siendo la personalidad el esse, que en cambio se distingue realmente de la esencia, parece que tenga que ser de orden esencial; o bien, queda otra posibilidad, que sea de una naturaleza extraña, sin embargo, Cayetano no lo afirma, pues tampoco lo afirma Santo Tomás, Serán algunos seguidores de esta concepción de Cayetano, como ya veremos, que lo sostendran, para eludir esta dificultad.

De ahí que la solución de Cayetano sea poco clara e incluso contradictoria, pues dice que la personalidad es "quodammodo idem" en cierto modo lo mismo que la esencia individual y "quodammodo non idem" y en cierto modo no es lo mismo. Cayetano para explicarlo vuelve a poner el ejemplo geométrico del punto y la línea. El punto que es término de una línea es "quasi idem", es en cierta manera la línea, pero

tambien "quasi non idem" en cierta manera no lo es. Y precisa que el punto en cuanto es término de la línea pertenece a ella, es algo de ella "aliquod esse", y en cuanto es punto "non est illud" no lo es. De manera que aplicándolo a la personalidad se puede decir, que ésta en cuanto es término de la naturaleza es "idem", pues es "aliquid eius", algo que le pertenece. En si misma la pefsonalidad, sin considerar que es término de la naturaleza "non est idem", no es lo mismo que ella, pues "non est illud", no pertenece a ella.

Pero con esto la naturaleza de la personalidad no queda determinada, solamente se puede decir, que es distinta de la mera naturaleza o naturaleza incompleta, lo cual es necesario sostener por el Misterio de la Encarnación, pero por ser un término o complemento de esta naturaleza, se encuentra en ella, y es lo mismo que ella. En definitiva ; la personalidad es una realidad que es distinta de la esencia, pero a la vez es de orden esencial.

Ahora bien, con ello parece que no queda suficiente explicado teologicamente el dogma de la Encarnación, pues según él,Cristo posee una naturaleza humana íntegra y perfecta; y,según esta doctrina,esta naturaleza humana estaría interminada o incompleta. Claro está, que lo es en cuanto a la persona no en cuanto naturaleza, pero el término como hemos dicho es también de orden esencial, y por tanto esta naturaleza en su orden es incompleta. De ahi, como hemos dicho, que los discipulos de Cayetano intentaran mostrar que no es de orden esencial, como ya veremos.

Añade Cayetano la segunda dificultad que es la siguiente:

> Patet secundo de separabilitate. Nam potest natura fieri sine suo termino in actu: non autem e converso. Sicut potest linea eise sine omni punto in actu, ut patet de linea circulari: non autem e converso, quia implicat punctum esse sine linea ut pote habens et non habens positionem.(10)

La segunda dificultad es pues si este término último y puro es separable o no de esta naturaleza que completa.

Cayetano tiene que responder afirmativamente tambien para explicar la asunción de la sola naturaleza humana por parte del Verbo. Precisamente por ello sostiene que puede darse la naturaleza individual incompleta o sea, o sea sin su término último. Ahora bien, no a la inversa, es decir, que se de solamente la personalidad. Asi el Verbo al asumir esta naturaleza incompleta, porque le faltaba el último complemento, éste fue suplido por la personalidad del Verbo, al igual, como veremos, que suplió la existencia divina a la humana.

Cayetano también apoya esta solución con ejemplos geométricos poco exactos. Asi dice que al igual que puede darse la línea sin un punto como término, como, por ejemplo, ocurre en la línea circular, tambien la naturaleza puede encontrarse sin su término y no es posible que sea a la inversa, al igual que ocurre el punto terminante, que no puede darse sin su correspondiente línea terminable.

Ahora bien, porque este último término complemento de la naturaleza, que la convierte en supuesto o persona, no es un principio esencial, ni es el esse, sino que es un puro término, dice Cayetano que aunque sea un constitutivo intrínseco de la persona, no se compone con el otro constitutivo de la naturaleza individual.

> ....inter personalitatem et naturam nulla est compositio, sed se habent ut terminus et terminatum" (11)

La naturaleza individual y su término se hallan pues en la relación de un término con la cosa terminable.

<u>Ø 3. Las funciones del término puro y último.</u>

En cuanto a la relación de este término con el esse, ya habia dicho más arriba Cayetano que

> "Ex doctrina divi Thomae habetur inter naturam et suppositum in creaturis talem tantamque esse differentiam ut suppositum sit primumsubjectus actus essendi in rerum natura, natura non."

Es decir, que el sujeto del acto de ser es el supuesto, es "id quod", el sujeto del esse, no, en cambio, la naturaleza. Por consiguiente, añade:

> Oportet aliquid, positivum reale claudi in hoc homine quod non clauditur in hac humanitate, quo fiat per se primo susceptivum huis rei, cuius illa non est capax. (12)

Asi pues, este elemento o personalidad que incluye la persona no solo termina, completa o cierra la naturaleza individual constituyéndola en persona independientemente de la existencia, sino que con ello la dispone para reciir el actus essendi. De modo que la naturaleza individual por si misma no es "capax", capaz, de recibir el actus essendi, precisa de este término que la haga "susceptivum", susceptible de recibir al esse.

La personalidad además de hacer apta a la naturaleza individual para recibir el acto de ser, la hace también apta para recibir los accidentes, pues dice Cayetano:

> Est igitur personalitas realitas constitutiva personae ut sic. Et ideo ad eam consequuntur negationes; ac repugnantiae ad esse quo et esse partem, et quod est et habere esse et reliqua quae hypostasi attribuuntur"(13)

Es decir, que la función de la personalidad sería la de capacitar a la naturaleza individual para poseer el acto de ser, para "habere esse", y por tanto de ser "id quod" o sujeto , y además, capacitarla para recibir "reliqua quae hypostasi attribuuntur", todo aquello que se atri buye a la persona, como son por ejemplo,los accidentes.

En este mismo texto indica tambien Cayetano otra función del término puro, la de conferir "negationes", de ser "quo" y "partem", es decir, de ser un todo incomunicable, o subsistente. Ahora bien, si la persona o el supuesto no incluye el esse propio y por tanto tampoco su efecto formal secundario, es decir, la existencia propia, el existir por propia cuenta, o sea el existir in se y per se, o subsistir, parece que el supuesto no sea subsistente o que carezca de la subsistencia, tomada en el sentido de aquello que le haga subsistir, y por tanto que tampoco sea incomunicable e independiente de otra.

Sin embargo, según Cayetano el supuesto aún no in-

cluyendo el esse, es subsistente,

> ...quoniam substantia dicit subsistere per se suam essentiam completam seu terminatam subsistit. Sed verum est quod sequitur quod substantia interminata seu incompleta sun per se subsistat, sed oportet quod sit terminata proprio termino.(14)

Asi pues la naturaleza substancial individual sin su último término o complemento, es decir, siendo "substantia interminata seu incompleta" substancia interminada o inccompleta, no subsiste, no es subsistente. En cambio, cuando la esencia substancial es "completam seu terminatam" porque la cierra este último término, entonces, "subsistit", subsiste, es subsistente.

Por tanto, para Cayetano el supuesto o la persona no es subsistente por el esse, que no lo posee en cuanto tal, sino por este último término o complemento. Es decir, que la substancia no es el esse propio, sino este término o personalidad. Ello se explica porque, la personalidad al hacer apta a la naturaleza individual para recibir el esse propio, la hace tambien capaz de recibirbpor si misma y en si misma, con independencia e incomunicabilidad de otro sujeto, de ahi que pueda decir que es enteramente subsistente sin poseer actualmente el esse.

En definitiva, para cayetano el supuesto o persona está constituido por la naturaleza substancial individual y un tér ino o complemento último y puro. Ahora bien, en la caracterización de este término surge una primera dificultad para esta concepción. En efecto, dice Cayetano que es una entidad intermedia entre la esencia y el esse, y que por ello no es un constitutivo material ni formal del supuesto, sino un nuevo tipo de constitutivo, y que además no se compone en la naturaleza individual. Con lo cual este constitutivo tan extraño no queda suficientemente determinado siendo imposible precisar exactamente su naturaleza y definirlo.

Ya hemos dicho que Cayetano para disipar esta vaguedad se limita a decir que es un término y a emplear metáforas geométricas. Precisamente la <u>función propia</u> de este térmi-

no sería la de completar o terminar la naturaleza substancial para convertirla en persona.

Pero con esta función de la personalidad surge una segunda dificultad, ya que aunque la personalidad , según Cayetano sea distinta de la naturaleza o esencia que completa, no siendo el esse, en realidad se encuentra en la misma línea que ella, y por tanto, la persona o el supuesto quedan esencializados, tal como el mismo Cayetano parece admitir. Con ello aparece la dificultad de justificar el misterio de la Encarnación, como hemos ya visto.

Otra función de este término sería la de conferir el subsistir o sea de ser la cubstancia. Lo que es también muy dificil de admitir, pues si el subsistir es existir por si y en si, no se explica como la naturaleza individual puede subsistir sin el esse propio, que es quien hace eixistir de este modo.

Claro está, que según Cayetano, subsistir sería el poder recibir por si y en si al esse propio, pues la función de la substancia o personalidad es hacer apta a la naturaleza individual para recibir al esse. Pero ello tampoco es admisible. En efecto, la esencia individual, sin necesidad de ningún otro elemento, es inmediatamente capaz de recibir el acto de ser, pues la esencia es potencia con respecto al esse y por tanto está trascendentalmente ordenada a su propio acto y por esto mismo es capaz de recibirlo.

Ø 4. Interpretación cayetanista de la doctrina de Capreolo.

Los partidarios de la concepción de Cayetano para resolver estas dificultades han modificado algunos aspectos de la misma e introducido variaciones. Asi Bañez (1528-1604), que fue el primer tomista que siguió esta concepción, como demostraremos en la próxima parte, modificó el concepto de subsistencia. Además, aunque Cayetano no utiliza la expresión "modo substancial", Bañez denomina modo al término último de la naturaleza, pero no substancial. El calificarlo de "modo substancial" lo hicieron más adelante los cayetanistas por influencia de Suárez, como ya veremos.

Bañez en <u>Scholastica Comentaria in Primam Partem</u>

Summae Theologicae S. Thomae Aquinatis (1584) al comentar el artículo 3, de la cuestion 3, de la primera parte de la Summa, artículo de Santo Tomás del que nos ocuparemos en esta misma segunda parte, expone su doctrina sobre el supuesto, que es idéntica a la de Cayetano que acabamos de exponer.

En efecto, en el "dubitatum primo" del comentario del mismo artículo se pregunta:

> "Utrum in substantiis materialibus suppositum realiter distinguatur a natura" (15)

Y es en donde da la concepción del supuesto. Contesta a esta pregunta con estas cuatro conclusiones:

> ...sit prima conclusio. Quamvis non sit error in fide aut temerarium dicere quod suppositum et natura sola ratione distinguuntur, est tamen multo conformius fidei et veritate, quod in compositis ex materia et forma distinguuntur realiter. (16)

Bañez prueba que el supuesto y la naturaleza singular se distinguen realmente por varios argumentos. Por ejemplo, el primero dice que se afirma del supuesto que recibe los accidentes, que subsiste, etc. en cambio no es posible que lo reciba la naturaleza. Luego, realmente difieren.

Asi pues, la primera conclusión es idéntica a la que obtenia Cayetano planteando el problema de la misma forma. De ahi que igual que Cayetano infiera:"

> "Ergo aliquid reale includit suppositum, propter quod omnia haec praedicata conveniunt illiq quod, non includit natura"...

De manera que queda demostrado por este y otros argumentos que el supuesto se distingue realmente de la naturaleza, porque el primero incluye algo real que no incluye la naturaleza.

Ahora bien, precisa Bañez que:

> Punctus ergo difficultatis hujus, supposita veritate primae conclusiones, consistit in hoc, ut explicetur, quid addit suppositum supra naturam, per quod constituitur in esse supposti, et a natura distinguitur. (17)

Hay que determinar que es lo que el supuesto añade a la naturaleza, o lo que es lo mismo, el elemento que

personifica o convierte en supuesto a la naturaleza individual, tal como indicaba Cayetano. Y al igual que este último , hace referencia a las distintas opiniones que se habian dado sobre lo que era este elemento, y entre ellas la de Capreolo.

Ahora bien, como hemos dicho, a partir del siglo XVI, la concepción de Capreolo no fue entendida exactamente, como demostramos en la primera parte. Asi entre los tomistas que aceptaban que el esse era el elemento que el supuesto añade a la naturaleza individual y la convierte en supuesto, creyeron, que para Capreolo el esse era solamente extrínseco al supuesto, es decir, que en su concepción del supuesto solo se considera en su acepción denominativa, y que excluye la acepción formaliter, en la que el esse es entonces un constitutivo intrínseco del supuesto.

El motivo de esta visión parcial de la concepción, es que no percibian que el esse aun en el supuesto denominativo, a pesar de ser extrínseco, es un elemento necesario, un constitutivo. Y, por tanto, es también posible considerarlo en otra perspectiva como constitutivo intrínseco. Algunos de estos autores, como veremos, se inclinaron por considerar al esse, tal como tambien asegura Capreolo, como un constitutivo intrínseco, sin atribuirselo a Capreolo. De esta forma, la concepción de Capreolo, la que considera que el esse es el elemento personificador, se dividió en dos.

De ahí que Bañez diga que:

> Secunda sententia est, quod suppositum nihil reale addit supra naturam, nisi actum existentiae. Quae opinio potest explicari in duplici sensu primum, quod suppositum includat actum existentiae intrinsece, sicut albium albedinem; et hic sensus falsissimus est.

O sea que la opinión que sostiene que la personalidad es el esse o actus essendi se puede explicar "in duplici sensu" en dos sentidos. En el primero, el esse es considerado como intrínseco al supuesto, y por tanto como un constitutivo intrínseco. Bañez dice que ello es "falsissimus",

y da una serie de argumentos que ya veremos.

En el segundo sentido:

> Altero modo intelligi potest haec secunda opinio quod suppositum includat esse existentiae extrincese, sicut disciplinabile includit extrincese actum disciplinae. Et in hoc Sensu haec secunda opinio est Capr. in 3, d.5, q.3, videtur tamen manifesti falsa. (18)

El esse, pues, se considera como perteneciendo extrinsecamente al supuesto. Y esta es la opinión que atribuye a Capreolo. Debido, como veremos, a que Bañez no comprende que para Capreolo aunque el esse sea extrínseco al supuesto, considerado en el plano esencial, esté incluido en él, y que por ello sea tambien un constitutivo y que junto con la naturaleza singular constituya el supuesto. Le impide tambien darse cuenta de que, según la doctrina de Capreolo, estos mismos constitutivos se puedan considerar en el orden entitativo. De manera que, según Capreolo, que el esse sea extrínseco al supuesto, solamente ocurre en el supuesto tomado denominativamente en el plano esencial. no en cambio considerándolo formalmente en el plano entitativo, pues e tpmces el esse está incluidointrínsecamente.

Por ello Bañez divide la doctrina de Capreolo en dos. Una que sería la sostenida por Capreolo, que se consideraría a la personalidad o al esse extrínseco, pero sin ser un constitutivo y otra doctrina sostenida por otros tomistas que Bañez no cita, y que ya nos ocuparemos de ellos, en que se consideraría al esse como un constitutivo y, por tanto, intrínseco.

Bañez pasa a continuación a exponer la opinión que considera cierta y fiel al pensamiento de Santo Tomás en las restantes conclusiones, y asi dice en la segunda conclusión:

> "Sit tamen secunda conclusio: suppositum in rebus materialibus addit supra naturam singularem aliquid reale positivum entrinsercem ipsi supposito, et constitutivem illius" (19)

El elemento que el supuesto añade a la naturaleza es "aliquid reale positivum intrinsecum" al supuesto y constitutivo del mismo "constitutivum". Bañez afirma que es positivo

para diferenciarlo de la concepción de Scoto, que como hemos visto, se afirmaba que era negativa. En segundo lugar que es intrínseco, para diferenciarlo de la Concepción de Capreolo. Pues como hemos visto, Bañez cree que para él solamente es extrínseco. Por último es un constitutivo del supuesto. Por tanto, el supuesto está constituido intrinsecamente por la naturaleza singular y este algo real.

Una de las pruebas que aduce es que Aristóteles dice:

> "Prima substantia dicitur maxime substantia; sed necesum est constituere Aliquia posituræm intrinsecum constituivam essentiae et secundae substantiae; ergo pasiter etiam assignandum est aliquid reale positivum intrincesem constituens suppositum, quod est esse per se separatum ab omnibus aliis.

En el plano esencial, la substancia primera, es decir, prescindiendo del esse, por no ser igual a la substancia segunda, se constituye por la misma substancia segunda y algo más, que tiene que ser real positivo e intrínseco. Este algo, aunque no lo diga explicitamente Bañez, sabemos que son los principios individuantes. De la misma manera, añade Bañez, el supuesto que pertenece al género de la substancia, porque es "per se", autónomo, y "separatum ab omnibus aliis", o independiente, debe tener como constitutivo algo real positivo e intrínseco, que lo distinga de la naturaleza.

Este paralelismo del constitutivo intrínseco del supuesto con los principios individuantes, que lo tiene siempre presente Bañez, como veremos más adelante, demuestra que para los cayetanistas este constitutivo tiene unas características análogas a tales principios. Precisamente por ello, como por los principios individuantes la naturaleza o esencia se convierte en naturaleza determinada o individualizada, pero continúa siendo naturaleza, aunque le llamemos individuo. Con este constitutivo la naturaleza individual queda convertida en supuesto, pero continua siendo naturaleza. No trascendemos pues con este algo positivo el orden esencial, como ya hemos dicho al exponer la doctrina de Cayetano.

Al terminar este argumento Bañez añade otro, que

que no es utilizado por Cayetano:

> "Confirmatur: haec nomina ego, tu, hic homo, ese communis consensu significant aliquid reale intrinsecum primissubstantiis , et revera significant suppositum seu personam, ergo etc. (20)

Sin embargo es utilizado por otros cayetanistas, asi Garrigou-Lagrange, en la <u>Sintesis Tomista</u> dice:

> La doctrina formulada por Cayetano no solo es la única conforme con Santo Tomás, sino que tambien es única conforme con la noción que la razón natural o sentido común se forma de la persona y de los pronombres personales, yo, tu, él, como sujeto inteligente y libre. Es preciso que haya algo real que constituya al sujeto como sujeto. (21)

<u>Ø 5. La caracterización de Bañez del último término como un "modo" esencial.</u>

Asi pues, la función de este algo real e intrínseco, que el supuesto añade a la naturaleza, es la de convertir a ésta en supuesto. Bañez, siguiendo a Cayetano, precisa aún más sus funciones. Asi, explica en que consiste este "algo real" en las otras dos conclusiones.

> Tertia conclusio. Hoc constitutivum suppositi, scilicet, esse per se separatum a Caeteris reductive pertinet ad praedicamentum substantiae. Itaque suppositum directe collocatur in praedicamento substantiae: ad vero realitas haec constitutiva suppositi indirecte et reductive; sicut differentia hominis non directe pertinet ad rectam lineam praedicamenti substantiae, redenctiva. (22)

Por tanto, como Cayetano, afirma que el supuesto por pertenecer al predicamento de la substancia se coloca directamente en él, y tambien, este constitutivo del supuesto pertenece a dicho predicamento, pero"reductive", indirectamente.

Ahora bien, este constitutivo no es un constitutivo material ni formal, pues la naturaleza individual y este constitutivo intrínseco del supuesto no forman una composición, tal como decia Cayetano, y que ahora añade Bañez:

> Quod siddicas, quod Aristotel. 2 De Anima, textu 2, in divisione substantiae non meminit istius modi constituentis suppositum, sed solum materiae, et formae, et compositi; respondetur quod nomine com-

positi intelexit naturam cum suo termino et complemento constituente suppositum.

No es, pues, un constitutivo esencial, ni material ni formal, es solo un TERMINO y COMPLEMENTO de la naturaleza, que con él deviene en supuesto. Es decir, de la misma forma que la función de los principios individuantes es la de individualizar a la naturaleza, que asi deviene individuo, la función de este constitutivo es la de terminar y por ello completar a esta naturaleza individualizada, que asi se convierte en supuesto. En efecto, pues:

> Confirmatur: antequam natura intelligatur constituta in supposito intelligatur interminata et pendens ab alio; in supposito autem constituta, inteligitur determinata et omnino independens, ergo suppositum addit supra natural quendam modum reale quo ipsa terminatur et completur.

Segun esto, para Cayetano y Bañez, la naturaleza individual tiene dos significados. El primero, significando la simple naturaleza individual "pendens ab alio", faltándole algo, estando incompleta y, por tanto, interminada. El segundo por la naturaleza constituida en supuesto, "in suppositi autem constituta" o "natura intelligatur constituta in supposito", independiente o completa y, por tanto, terminada. Asi pues, el supuesto es la misma naturaleza, aunque completada o terminada, o como dice Bañez, la misma naturaleza constituida en supuesto. Por tanto, el supuesto como hemos dicho se situa en el plano esencial.

Estos dos constitutivos intrínsecos del supuesto, la naturaleza individual y este algo real positivo, no son el constitutivo material y formal, porque el supuesto es la naturaleza y ese algo solo su término o complemento.

Ahora bien, Bañez a diferencia de Cayetano, dice que este término es "quendam modum reale", un cierto modo real. Introduce en la concepción cayetanista, la caracterización de este término como un modo real. Aunque, en realidad, no resuelve la dificultad que planteabamos, de que no queda precisada la naturaleza de este término. Pues Bañez, solamente aña-

de que este modo real, o término, es puro y último, cosa que ya habia dicho Cayetano.

> Hinc sequitur, quod hic modus seu complementum constitutivum suppositi est terminus purus ac ultimus naturae substantialis. Explicantur singulae partes hujus corolarii.

Asi pues, insiste otra vez que el complemento y termino es un "modus", que es "purus ac ultimus" de la naturaleza substancial, y, como Cayetano, explica las partes de esta descripción. Y asi añade Bañez que:

> Dicitur terminus quoniam natura substantialis quantumlibet intelligatur perfecta et singularis, tamen si non sit in suppositum seu persona, adhuc est terminabilis.

La naturaleza individual es perfecta o completa, pero para contituirse en supuesto, le falta este complemento y, por tanto, no está terminada. Siguiendo a Cayetano, explica Bañez lo que es puro y último, sin precisar más la naturaleza de este modo esencial.

> De inde dicitur purus, ad excludendum omnem prosus causalitatem non modo extrinsecam efficientis, verumetiam intrinsecam causae formalis. Itaque esse terminum purum est terminare non includendo causalitatem, sicut punctum in linea dicitur terminus purus illiud ita quod non est illius causa.(23)

Asi pues, el término es puro, porque no ejerce ningun tipo de causalidad extrínseca, ni intrínseca. Por ello, como hemos dicho, este término no es el constitutivo formal del supuesto, en cuanto no se comporta como forma. No es un constitutivo material ni formal, es un tipo nuevo de constitutivo, que se limita a terminar o completar. Bañez, como Cayetano, no precisa que es este elemento tan extraño, se limita a compararlo con el punto que termina la línea.

Lo mismo hace en la respuesta a la siguiente objeción:

> Si suppositum difer a natura realiter, ergo et personalitas distinguitur realiter a natura, et existentia. Et tunc rursus sequitur, quod in rebus materialibus sit triplex compositio, scilicet, ex materia et forma, ex esse et essentia, et ex natura et personalitate; quod tamen nullus Metaphysicus adhuc dixit. (24)

La objeción, sostiene que si la naturaleza difiere del supuesto porque éste, además de la naturaleza, incluye un constitutivo intrínseco o personalidad, ya que puede llamarse asi, porque es lo que convierte a la naturaleza en persona, entonces los entes materiales, además de la composición de materia y forma y la de esencia y esse, poseeran la composición de naturaleza y personalidad. A ello responde Bañez diciendo:

> Respondetur, concedendo primam consequentiam et ad sequelam quae infertur, respondetur, quod licet personalitas distinguatur realiter a natura, non tamen facit compositionem cum illa, sed solum complet et terminat naturam sicut punctus lineam (25)

Asi pues, la naturaleza individual y el término último o modo real no forman ninguna composición. Este modo es un constitutivo que termina a la naturaleza,que se convierte en supuesto o naturaleza terminada. Por tanto, el modo sin ser un principio material ni formal de la naturaleza, por pertenecer al supuesto o naturaleza terminada, es un constitutivo de orden esencial. De la misma manera que el punto que termina la línea pertenece a dicha linea.

Sin embargo, aunque el complemento o término de la naturaleza no sea un constitutivo formal, sino una nueva especie de constitutivo, puede decirse que es el constitutivo formal del supuesto. No en cuentao que se componga con la forma, ya que no se compone, termina; sino, en cuanto que es el elemento necesario e imprescindible para que la naturaleza sea supuesto, es decir, en el sentido del constitutivo propio del supuesto. Por último aclara Bañez que:

> Dicitur ultimus, quoniam si natura substantialis semel est terminata per talum rationem suppositi, non est ultra terminabilis saltim quantum est ex parte ipsius naturae quoniam habet jam suum ultimum complementum per quod perfectisime terminata est.

El modo, no solo es puro, sino último. Es decir, que la naturaleza, ya no es mas terminable, esta ya con él completa, pero, en cuanto a naturaleza, o como dice Bañez "saltim quantum est ex parte ipsius naturae",en cuanto de

parte de la misma naturaleza. Lo que nos confirma que el supuesto para Bañez, al igual que para Cayetano, es la misma esencia o naturaleza completa, y que este término puro y último es tambien esencial. Ya que si se excluye que la naturaleza completa sea completada en cuanto naturaleza, quiere decirse, que la naturaleza incompleta con este elemento es tambien naturaleza.

Una vez examinada la distinción entre el supuesto y la naturaleza singular, Bañez lo hace entre el supuesto y el esse. Y asi dice en la siguiente conclusión, que es la cuarta:

> Cuarta conclusio. Haec ratio constituens suppositum distinguitur realiter in rebus creatis, tanquam res alia ab <u>actu essendi</u> sive existentiae.

Asi pues, este término puro, se distingue "tanquam res alia", es decir, con distinción real adecuada, del esse o actus essendi. Aqui Bañez, parece que identifique el "actus essendi" con la "existentiae", pero, como ya veremos, en esta identificación incorrecta no incurrio Bañez. Lo que ocurre es que, a veces, Bañez toma el término "existentiae" con el significado de "actus essendi", nó como lo que significa realmente, la mera presencia en la realidad. Lo mismo hace Cayetano en esta parte de la Summa, como ya veremos.

Para Bañez, pues, este complemento constitutivo no es el esse, porque se distingue realmente de él. Ni lo incluye, ya que se trata de una distinción real adecuada. Se comprende que asi lo sostenga, ya que el supuesto no es más que la naturaleza o esencia, y ésta sea completa o no, no puede ser ni incluir al esse. Pues Bañez, como buen tomista, cree firmemente, como ya veremos, que la esencia y el esse se distinguen realmente. Por esto añade a continuación que:

> Haec conclusio est contra Capr. in 3, d.5, a.3, qui asserit quod actus essendi est extrinsecus et extra rationem suppositi. In quo consentit illi Cajet. Caeterum dicitur quod ille actus essendi est idem cum personalitate.

Es decir, esta conclusión se opone a la doctrina del supuesto de Capreolo, No en cuanto que el esse es extrinseco

sino en que Capreolo asegura que es la personalidad. Por consiguiente, este texto de Bañez demuestra, sin lugar a dudas, que para él en la concepción de Capreolo el esse no está incluido necesariamente, no es un constitutivo.

En efecto, si sostiene que para Cayetano el esse no es un constitutivo del supuesto y añade Bañez que en este aspecto coincide Capreolo, quiere decirse que cree que para este último el esse solo es un elemento extrínseco, no un constitutivo extrínseco. No cree, por tanto, que pueda darse un constitutivo que sea extrínseco, es decir, que si algo es extrínseco ya no es un constitutivo.

Por tanto, aunque lo que afirma Bañez, que Capreolo sostiene que el esse es extrínseco al supuesto y no entra en la definición del mismo, es cierto, como hemos visto, pero no en el sentido que lo interpreta Bañez. Pues aun siendo el esse extrínseco al supuesto es uno de sus constitutivos, está incluido en él, pero tenido y poseido por la naturaleza singular. No como constitutivo intrínseco, identificándose con esta naturaleza. Por ello el esse, como dice Capreolo, no entra "in recto" en la definición del supuesto, pero si "in oblicuo"

Precisamente, Capreolo, afirma que el esse es extrínseco, porque considera al supuesto en el plano de la esencia. En dicho plano no puede ponerse como intrínseco, pues entonces se anularía la distinción real entre la esencia y el esse, que es el mismo motivo por el que Bañez sostiene que el esse no es un constitutivo del supuesto.

En efecto, para probar esta conclusión añade Bañez que:

> Personalitas seu ratio suppositi est intrinseca omnino personae seu supposito, et ponitur in ejus definitione, at existentia non est de ratione et definitione alicujus rei creatae, sed est actus primus omnis substantiae, ut in articulo sequenti late explicavimus, ergo.

El argumento, por tanto, se reduce a afirmar, que puesto que el esse no está incluido en el supuesto, que se concibe como la naturaleza, ni entra en su definición, ya que entonces se anularía la distinción real entre ambos, el esse no

puede ser un constitutivo del supuesto o naturaleza, ya que todo constitutivo tiene que ser intrínseco. Pero esto último, no lo sostiene Capreolo, que afirma que considerando al supuesto en el plano esencial, no es solo la esencia, sino que es esta esencia pero teniendo el esse, que de esta forma queda como un constitutivo extrínseco del supuesto.

Ahora bien, aunque en el argumento, en lugar del esse Bañéz habla de "existentia", ya hemos dicho que no identifica ambas. Una prueba de ello es que no afirma, en el mismo argumento que la existencia sea "acto último", tal como tendría que decir si los identificara, sino que por el contrario, dice que es "actus primus", acto primero. Lo que es propio del esse, como ya veremos mas ampliamente al comentar el capitulo que alude aqui Bañez.

Añade Bañez, que esta conclusión tambien va en contra de la otra opinion que considera que el esse es la personalidad pero siendo un constitutivo intrínseco. Y que él cree que no la sostiene Capreolo. En efecto, dice Bañez que:

> Est etiam contra quosdam discipulos D. Thomas, qui quamvis consentiant Caystano in hoc, quod personalitas est de intrinseca ratione personae: tamen in quiunt quod illa personalitas est actus essendi (26)

Es decir, que según otros discipulos de Santo To- la personalidad es tambien el esse, y en este punto coinciden con Capreolo. Pero a diferencia de este último coinciden con Cayetano en afirmar que es un constitutivo intrínseco, aunque consideran que la personalidad es un elemento distinto, pues Cayetano no afirma que sea el esse. Ahora bien, en este caso, puesto que ya se ha dicho que el supuesto pertenece al orden esencial, añade Bañez, entonces el esse se confundiria con la esencia quedando, por tanto, negada la distinción real entre ambas.

Ø 6. Modificación de Bañez a la doctrina cayetanista.

Bañez, por tanto, considera que el supuesto es la misma esencia o naturaleza individual y otro constitutivo que es un término positivo último y puro, al que llama tam-

bien modo real, que siendo de orden esencial se distingue de la esencia o naturaleza completa. Por tanto, considera que el supuesto es la misma esencia o naturaleza completa y que el constitutivo formal del supuesto (en el último sentido empleado) es un constitutivo esencial, es decir que está intrinsecamente incluido en esta naturaleza completa, pero sin embargo no se compone con la mera naturaleza o naturaleza incompleta, sino que se limita a terminarla, y que por tanto está en el supuesto como el punto terminante en la recta. Hasta aquí su concepción coincide con la de Cayetano, como el mismo Bañez dice:

> De que Cayetano in 3p. supra...; ipse statui propriam sententiam, quod suppositum addit supra naturam singularem realitatem quamdam positivam distinctam realiter ab ipsa natura singulari, quae est quidam terminus seu complementum naturae: et per hoc constituitur individuum in esse supponti. Et per hoc complementum (inquit) natura fit capax existentiae et fit potens ut agat, et patiatur. Unde sicut punctus (inquit) se habent ad lineam, quia terminat illam: ita iste modus seu complementum se habet ad naturam, quia reddit illam terminatam et completam.(27)

Bañez pone, pues, de relieve que hasta ahora en estas conclusiones que ha dado coincide con la doctrina del supuesto de Cayetano, pues según ésta, lo que el supuesto añade a la naturaleza singular es una "realitatem" o entidad que se distingue de esta naturaleza. Esta entidad es un "terminus" o "complementum" último. Su función es la terminar o completar a la mera naturaleza individual, igual que el punto termina o completa a la recta. Es pues un constitutivo intrínseco del supuesto. Otra función que le atribuye Cayetano es la que con este término la naturaleza es "capaz existentiae", es capaz de recibir la existencia, es decir, que hace que la naturaleza sea capaz de recibirlo, la predispone para ser sujeto del esse.

Ahora bien, como hemos dicho, el término último no la capacita para ser su sujeto de cualquier modo, sino que hace capaz a la naturaleza de recibirla en si misma y por si misma, es decir, que la convierte en subsistente. De manera que

la subsistencia en el sentido de causa del subsistir no es el esse o existencia, sino este complemento. Sin embargo, Bañez no ha expuesto en las anteriores conclusiones esta función del término último, pues no cree que la realice, como se desprende de la conclusión siguiente:

> Quinta conclusio: Probabilissimum est quod suppositum addit, intrincese supra naturam modum illum realem, quem diximus, per quem intrincese constituitur in esse suppositi: sed addit etiam actum existentiae, extrincese tamen.

Esta quinta conclusión no fue dada por Cayetano, de ahi que Bañez, que sigue siempre a Cayetano, la introduzca con el termino "probabilissimus", es muy probable, pues es lo que él añade a la doctrina del supuesto que sigue. Según esta conclusión, Bañez acepta que el supuesto añade el término último y puro o modo real, tal como él lo ha denominado, y que intrínsecamente constituye al supuesto junto con la naturaleza individual; pero no es lo único, puesto que dice que el supuesto "addit etiam actum existentiae", añade también el acto de la existencia, pero no como un constitutivo intrínseco, sino que precisa Bañez "extrincese tamen", sin embargo extrínseco. Ahora bien, no hay que creer que lo añade como un constitutivo extrínseco, pues, ya hemos dicho, que para Bañez ser extrínseco implica no ser un constitutivo. Otra prueba de ello es que a continuación precisa en el sentido que hay que entender que el supuesto añada la existencia extrinsecamente.

> Volo dicere in hoc secundo, quod suppositum constituitur in suppositi per <u>ordinem ad existentiam</u> tamquam ad proprium actum ipsius suppositi, non tamen includit intrincese existentiam.

No le añade pues la existencia, ni como constitutivo intrínseco, "non includit intrincese existentiam", ni como constitutivo extrínseco, pues con "existentia extrinseca" Bañez "volo dicere", quiere decir el "ordinem ad existentiam", el orden a la existencia. Este orden del supuesto a su esse, es pues otro elemento que incluye el supuesto y por el que es constituido, "constituitur", el supuesto, es pues un

constitutivo intrínseco. De manera que el supuesto estará constituido intrinsecamente por la naturaleza singular incompleta, el modo real que la completa y por el orden a la existencia.

Este orden del supuesto a su esse propio es el constitutivo que convertiría al supuesto en subsistente, no el último término como sostiene Cayetano. Puesto que como ya veremos, Báñez por seguir otros textos de Cayetano, cree que subsistir es existir en si y por si, o el existir de un modo especial, no en cambio, como afirma Cayetano en la doctrina del supuesto, que subsistir es ser capaz de recibir la existencia de un modo independiente, sin la colaboración de otros sujetos, es decir, recibir la existencia por sí mismo.

Ahora bien, como Bañez no admite que el esse, que es la causa de la existencia, esté incluido en el supuesto, dira que subsistir es también estar ordenado a existir en sí y por si, a decir orden a un esse propio; con lo cual la subsistencia, en el sentido de lo que causa el existir, es el orden trascendental de la naturaleza completada por el modo real al esse propio.

En esta corrección de la noción de subsistencia es en donde Bañez se aparta de la concepción de Cayetano, y por esto no ha dicho que el modo real hace, a la naturaleza completada capaz de recibir la existencia, porque esto implica una noción de subsistencia distinta a la qué él ha expuesto.

Ahora bien, esta noción de subsistencia, lo mismo que la de Cayetano, como ya hemos visto, no es sostenible. Porque no es lo mismo existir en sí y por sí, que estar ordenado a ello. El supuesto con el orden a existir de este modo no es subsistente. Igual que, por ejemplo, no es lo mismo estar ordenado a las riquezas, que poseerlas o ser rico; el hombre que esté ordenado a ellas, no será rico, sino que continuará siendo pobre. En realidad, para mostrar su imposibilidad, se pueden dar todos los argumentos ya dados para refutar la noción de subsistencia de Muñiz, pues en el aspecto

que el orden al esse es un constitutivo intrínseco del supuesto coincide Bañez plenamente con él. Es mas igual que hace Muñiz, con este orden pretende Bañez:

> Haec concluso probatur primo: quoniam justa istam conclusionem conciliantur gravissimorum doctorum ergo. (28)

Se concilian con su modificación, igual que pretende Muñiz la concepción de Cayetano, en cuanto se admite el modo real, y la de Capreolo, pues sè admite que el esse sea un constitutivo también. Aunque, claro está, como Muñiz, se interpreta o se substituye el esse por el orden al mismo.

CAPITULO II

LAS OBJECIONES BASADAS EN EL TEXTO DE LA TERCERA PARTE DE LA SUMMA

Ø 1. Primera objeción.

Los seguidores de esta doctrina del supuesto dada por Cayetano, creyendo que ésta expresa autentícamente el pensamiento de Santo Tomás, no pueden aceptar que la de Capreolo y la de los escasos tomistas que le siguieron, desde que Cayetano expuso la suya en la tercera parte de la Summa, que esté de acuerdo con la concepción de Santo Tomás. De ahí, que los cayetanistas no se limiten a exponer su doctrina del supuesto, inspirada en Cayetano, sino que también intentan refutar ampliamente el concepto de persona capreolista, que pretende ser la expresión genuina del pensamiento de Santo Tomás.

Es decir, que los cayetanistas no solo sostienen que el "término puro y último" de la naturaleza es la subsistencia, o el constitutivo formal de la persona, sino que también rechazan que sea el esse. Para probar esto último, dan varios argumentos, que se pueden clasificar en dos tipos. En uno se pueden incluir los argumentos que se apoyan en unos pocos textos de Santo Tomás, en los que parece que implicitamente se niegue que el esse sea un contitutivo del supuesto. Son precisamente de estos textos, afirman los cayetanistas, de donde se deriva la necesidad postular que existe este último

término o complemento como constitutivo de la persona, pues reconocen que Santo Tomás no dió expresamente su doctrina del supuesto, es decir, que nunca habló de este término, pero, sin embargo, la tesis de la existencia del "último término", y toda la concepción se deduce logicamente de los principios sentados por Santo Tomás. Lo que, dejando aparte las dificultades, que hemos visto en el cqpítulo anterior, que entraña la doctrina cayetanista en sí misma, no es sostenible como auténtica interpretación del pensamiento de Santo Tomás, ya que es improcedente explicar la doctrina de un autor, en este caso la del supuesto, por un elemento, el término puro y último, y que dicho autor no se haya referido a él ninguna vez.

En el otro tipo de argumentos que utilizan los cayetanistas, se pueden incluir los que consisten en presentar una serie de dificultades que surgen dentro del sistema tomista, al aceptar la doctrina capreolista. De este modo pretenden mostrar que siendo incompatible con el sistema tomista, no queda mas remedio que seguir su interpretación como la auténtica sostenida por Santo Tomás.

Es pues necesario que examinemos todos estos argumentos para terminar de probar que es desacertada la interpretación cayetanista y, al mismo tiempo, para probar que todas sus objeciones no afectan a la interpretación de Capreolo.

El examen no tendrá que ser muy extenso, porque todos los argumentos utilizados por los cayetanistas, para mostrar la iligitimidad de la interpretación capreolista, historicamente han sufrido muy pocas variaciones, y, en realidad, se han dado siempre los mismos. Se repiten casi idénticamente, desde que Bañez, que fué, como hemos dicho, el primer tomista que apartándose de los tomistas anteriores a él, que eran capreolistas, se adhirió a la nueva interpretación de Cayetano. Asi, en nuestros dias, los mismos argumentos utilizados por Bañez, se encuentran en los cayetanistas actuales, como, por ejemplo Garrigou-Lagrange. También lo repite Muñiz, que i-

gual que los otros cayetanistas, no cita a Bañez como su intructor, pues, aunque Muñiz no es cayetanista, como hemos visto, es anticapreolista.

El primer argumento, de los tres que se dan basados en textos aparentemente contrarios a la interpretación capreolista, utiliza dos citas parecidas del artículo segundo, de la cuestión diez y siete, de la tercera parte de la Summa, que es precisamente uno de los pasajes de los que Cayetano al comentarlo infirió la necesidad de postular un término puro como constitutivo del supuesto. Aunque Cayetano solo lo utilizó para mostrar la coherencia de su concepción con la de Santo Tomás, no en cambio para rebatir la opinión de Capreolo y del resto de los tomistas. Pero, claro está, indirectamente quedaba refutada al dar Cayetano una nueva interpretación de la concepción del supuesto de Santo Tomás, que se presentaba como la correcta. Por el contrario, ya Bañez, emplea este artículo de Santo Tomás, para refutar la opinión tradicional capreolista.

Bañez expone su argumento en dos momentos. En uno para rechazar lo que considera como la auténtica concepción de Capreolo, es decir, que el esse sea algo extrínseco al supuesto, y, sin ser su constitutivo, sea la subsistencia. Pues, como ya hemos dicho, divide a su concepción del supuesto en dos, la que considera como la auténtica de Capreolo, y otra, en la que también se considera que la subsistencia es el esse, pero siendo un constitutivo intrínseco. Bañez, como hemos visto, niega que la subsistencia sea el esse, considerado como un elemente extrínseco al supuesto, pues afirma que ello "est manifeste falsa". Y, mas adelante, dice que esta negación "est contra Capr. in 3, a.5,q.3", que es contra Capreolo. La objeción, ppr tanto solo afecta en parte a la concepción de Capreolo y no directamente, pues Capreolo, como se ha dicho, considera al esse como constitutivo del supuesto. Para probar la falsedad de la concepción, Bañez dá el siguiente argumento:

Probatur ergo primo ex D.Tho. 3,P.q.17,art. secundo,

> ad primum ubi inquit esse consequitar natura non sicut habentem esse, personan autem sive hypostasim sicut habentem esse. Ubi Divus Thomas vult, quod ratio suppositi praecedit actum essendi, et est prior illo, ergo actus essendi non est personalitas.(29)

Es decir, que Santo Tomás en la respuesta a la primera objeción del artículo citado, afirma que el esse sigue (consequitur) a la naturaleza, no como a la que sostiene al esse, como al sujeto de este esse; en cambio al supuesto o a la persona el esse sigue "consequitur" como al que tiene el esse (habentum esse) es decir, como siendo el supuesto o la persona el sujeto del esse. Por consiguiente, añade Bañez, el supuesto "praecedit" es anterior al acto de ser. Y deaqui se infiere, que este último no puede constituirlo, y por ello el esse no puede ser la substancia o la personalidad, Lo que convierte a la naturaleza en supuesto.

En otro momento, Bañez, empleando el mismo argumento, cita el otro texto paralelo a este último de Santo Tomás, que se encuentra en el cuerpo del artículo, y aún es mucho mas claro. Bañez, quiere mostrar que "falsissimus est", que el "suppositum includet actum existential intrinsece" que el supuesto incluya al esse como un constitutivo intrínseco. Para ello repite el mismo argumento para mostrar que tampoco lo incluye extrinsecamente. Ahora bien, aunque Bañez no lo expone para refutar la concepción capreolista, sino la de otros tomistas de su época, tambien afecta a dicha concepción, pues como hemos visto, para Capreolo el supuesto considerado en otra acepción, incluye el esse intrinsecamente. El argumento es el siguiente:

> Praeterea nam D. Tho., 3.p, 9 17, art. 2 dicit, quod esse pertinet ad personam sicut ad id, quod habet esse; ergo esse existentiae praesupponit suppositum, quod habet esse. Item, nam iste modus loquendi, quod esse existentiae recepitur in supposito, frequens est in D. Tho.; ergo existentia praesupponit suppositum jam constitutum (30)

Es decir, que Santo Tomás en el cuerpo del artículo citado de la 3ª parte de la Summa, afirma que el esse "perti-

net," pertenece a la persona como siendo "id quod habet esse", aquello que tiene el esse, como siendo el sujeto del esse. Además, añade Bañez, que en otro lugar Santo Tomás dice que el esse es "recipitur in supposito", que el esse es recibido por el supuesto. Se deduce de todo ello, pues, que la persona o el supuesto está "jam constitum", está constituido antes de su recepción, pues de lo contrario no podría recibir al esse, ser su sujeto. Por consiguiente es imposible que el esse sea su constitutivo intrínseco.

Casi con estas mismas palabras Garrigou-Lagrange en La Síntesis tomista expone idéntico razonamiento. En efecto, el negar que el ese sea un constitutivo intrínseco del supuesto, porque éste no lo incluye, lo prueba del modo siguiente:

> Por esta razón Santo Tomás dice (III, q 17, a.2, ad 1um): "Esse consequitur naturam non sicut habentem esse, sed sicut quia aliquid est; personam autem, seu hypostasum consequitur, sicut habentem esse" Si igitur esse consequitur personam, eam non formaliter constituit, non est ipsa personalitas, sed supponit eam constitutam" (31)

El argumento es pues, idéntico al de Bañez, pues aunque el texto de Santo Tomás en que se basa corresponda a la primera respuesta del artículo, sin embargo, como hemos dicho, es paralelo al del cuerpo del artículo, citado en el argumento de Bañez, por ello lo incluía Bañez en el argumento que rebate lo que considera como la concepción auténtica de Capreolo.

Asi pues Garrigou-Lagrange partiendo de que en este texto Santo Tomás afirma que el esse sigue al supuesto o a la persona como al que tiene el esse, como su sujeto, infiere, igual que Bañez, que el esse no puede constituirlo extrinsecamente, y que por lo tanto, tampoco puede ser la personalidad o subsistencia, pues si sigue al supuesto o a la persona supone "eam constitutam", supone a ésta ya constituida.

Igualmente Muñiz utiliza el mismo argumento para combatir la interpretación capreolista, pues dice:

> ...para Santo Tomás el esse viene naturalmente

> despues de la constitución de la persona; hay además testimonios del mismo Angélico Doctor, en que clara y explicitamente hace esta afirmación. Tal es el que encontramos en la cuestión 17, art.2 de la III P.: "Ad primum ergo dicendum, quod esse consequitur naturam, non sicut habentem esse, sed sicut qua aliquid est: personam autem, sive hypostasim consequitur, sicut habentem esse. Et ideo magis retinet unitatem secundum unitatem hypostasis, quam habeat dualitatem secundum dualitatem naturae.
> Es claro que si el esse consequitur personam no puede ser constitutivo de la misma, por suponerla ya constituida. (32)

Asi pues, Muñiz, citando el mismo texto de Santo Tomás que Garrigou-Legrange, efectua la misma inferencia.

Ø 2. El texto de la tercera parte de la Summa.

Es necesario, para comprobar , si como dice Muñiz , "es claro" que de este texto de este artículo se deduce que, para Santo Tomás, el esse no es un constitutivo del supuesto y que por ello es imposible que sea la subsistencia, que examinemos en primer lugar dicho artículo.

El artículo se titula "Utrum in Christo sit tantum unum esse". Si Cristo tiene una sola existencia. En él, pues, se trata de averiguar si Cristo tiene dos esse, uno humano y otro divino, o bien solamente uno divino. Santo Tomás responde que en Cristo solamente hay el esse divino.

La primera objeción que sostiene lo contrario dice:

> Dicit enim Damascenus, in III libro, quod ea quae consequuntur naturam in Christo duplicantur, Sed esse consequitur naturam: eise enim est a forma. Ergo in Christo sunt duo esse.

Es decir, que parece que Cristo posea dos esse. En efecto, en Cristo hay dos naturalezas, una divina y otra humana, por tanto, todo lo que "consequitur", se sigue de la naturaleza, todo lo que pertenezca a ella será tambien doble. Ahora bien, como el esse "consequitur" sigue a la naturaleza y es recibido por ella, es su sujeto, ya que el "esse enim est a forma", el esse es por la forma, es decir, viene dado según la forma de la naturaleza, como explicaremos,

se infiere que en Cristo hay dos esse.

Antes de ver la contestación de Santo Tomás, veremos la respuesta afirmativa de que en Cristo hay un solo esse, tal como lo expone en el cuerpo del artículo, pues lo cita Bañez en su argumento, como hemos visto. Dice Santo Tomás como respuesta a la pregunta que plantea en el artículo que:

> Respondeo dicendum quod, quia in Christu sunt duae naturae et una hypostasis, necerse est quod ea quae ad naturam pertinent in Christo sint dou quae autem pertinent ad hypostasim in Christo sin unum tantum. Eise autem pertinet ad hypostasim et ad naturam: ad hypostasim quidem sicut ad id quod habet esse ad naturam autem sicut ad id quo aliquid habet esse.

En Cristo, según el dogma de la Encarnación, hay dos naturalezas, una humana y otra divina, la de la segunda persona de la Santísima Trinidad, en una sola hipóstasis o persona, la divina. Por tanto todo lo que "pertinent" pertenezca a la naturaleza será doble. Para resolver el problema de la duplicidad o unidad del esse en Cristo, bastará determinar si el esse pertenece a la naturaleza o a la persona.

Ahora bien, el problema se dificulta, porque el esse pertenece a la vez a la persona y a la naturaleza, y segun nos fijemos en una u otra pertenencia se dirá que es uno o doble, tal como se hace en la primera objeción. Sin embargo, la dificultad desaparece si se tiene en cuenta que el esse no pertenece de la misma manera a ambas.

En efecto, dice Santo Tomás, que el esse pertenece a la hipóstasis o a la persona como a lo que tiene esse,"sicut id quod habet esse", es decir, que el supuesto es considerado como lo que tiene esse, lo que posee, o es sujeto, o receptor del esse. El supuesto queda,pues, definido por la naturaleza individual, pues es el único sujeto del esse, qui habet esse. El supuesto no es ni total ni parcialmente el esse, no se identifica de ningún modo con él, pero lo tiene; por esto se dice que el esse le "pertinet", le pertenece, lo incluye. Por tanto, esta definición del supuesto coincide con la del supuesto denominative dada por Capreolo, Asi pues, el

el esse "pertinet"pertenece al supuesto como algo poseido, tenido por él. En cambio a la naturaleza pertenece de otro modo. En efecto, dice Santo Tomás, que el esse pertenece a la naturaleza como a aquello por lo cual algo tiene el esse "sicut ad id quo aliquid habet esse", es decir, que pertenece a la naturaleza siendo ésta "id quo aliquid habet esse", por lo que algo tiene esse.

Inmediatamente aclara esta diferencia:

> "Natura enim significatur per modum formae, quae dicitur ens en eo quod ea aliquid est, sicut albedino est aliquid album, et humanitate est aliquid homo" (33)

Asi pues, la naturaleza se toma en el sentido de naturaleza abstracta o quiddidad, como "albedine" o "humanitate", que solo expresan los principios esenciales, sin significar los principios individuantes. Es por esta naturaleza abstracta por lo que algo es, "ea aliquid est", es de tal naturaleza determinada. Asi, por la blancura es por lo que algo es blanco, o por la humanidad algo es hombre. Ahora bien, porque algo o el individuo pertenece a una naturaleza determinada puede poseer por ello un esse a ella proporcionado, de manera que la naturaleza es lo que determina el grado de participación del esse. Por esto, puede decirse, que la naturaleza es por lo que algo tiene esse "id quod aliquid habet esse", o según "lo que" el esse es tenido.

Ahora bien, en la primera objeción que expone Santo Tomás, como hemos visto, se dice que "esse enim est a forma", es decir que la naturaleza individual posee el esse gracias a la forma. Parece que, según lo dicho, sea una expresión imprecisa, y que en su lugar se debería decir, que "esse est a natura", que por la naturaleza abstracta el individuo es capaz de recibir el acto de ser, pues aunque la naturaleza de las substancias inmateriales solo contiene la forma, en cambio, como ya veremos, la naturaleza de las substancias materiales incluye tambien la materia.

No se trata de algo que por estar en una objeción

no la sostenga Santo Tomás, asi por ejemplo en otros lugares tambien dice:

> Unde it compositis et materia et forma nec materia nec forma potent dici ipsum quod est nec etiam ipsum esseForma tamen potest dici quo est secundum quod est essendi principium, ipsa autem tota substantia et usum quod est; et ipsum esse est quo substantia denominatur ens.(34)

Asi pues, la forma es "quo est" por lo que algo es de una naturaleza determinada, y añade que por ello es "essendi principum", es principio del esse, es decir, en el sentido de que por ella algo substancial tiene esse.

Y en la Summa dice:

> Forma autem substantialis dat esse simpliciter: et ideo per eius adventum dicitur aliquid simpliciter generari, et per eius recessum simpliciter corrumpilq., 76 a 4. (35)

Se dice, tambien, que es la forma que da el esse, "dat esse", claro está en el sentido que por ella "id quo" algo puede recibir el esse, o como dice mas adelante, la "forma facit" esse:

> Esse autem in actu habet per formam substantialem, quae facit esse simpliciter, ut iam (a.4) dictum est. (36)

Hay que entender este texto tambien en este mismo sentido, de que es por la forma por lo que la naturaleza individual "habet", es sujeto o receptor del esse. Como el mismo Santo Tomás lo aclara en la "Summa contra Gentiles:

> Forma enim manente oportet rem esse: per formam enim substantia fet proprium susceptivum eius quod est esse. (37)

Ahora bien, no se da ninguna contradicción, porque la naturaleza de las substancias compuestas de materia y forma es "id quo", aquello por lo cual el individuo o la substancia individual tiene el esse, o es sujeto del mismo, precisamente por la forma, tal como dice Santo Tomás:

> Per hoc enim in compositis en materia et forma dicitur forma esse principium essendi, quia est complementum substantiae enim actus est ipsum esse diaphanum est aeri principium lucendi quia facet eum proprium subiectum luminis. (38)

Asi pues, en los compuestos de materia y forma (compositis est materia et forma) su naturaleza es "id quo aliquid habet", por lo que algo tiene esse, como dice Santo Tomas en el artículo que comentamos, porque la forma es "principium essendi", o lo que es lo mismo "dat esse" o "facit esse" en el sentido de que por ella la substancia individual puede ser sujeto receptor del esse.

Asi como la diafanidad del aire puede decirse que es "principium essendi" principio del lucir o de la luz, ya que el aire estando constituido por la diafanidad o claridad, por esta cualidad precisamente puede recibir la luz o como dice Santo Tomás "facit cum proprium subiectus luminis", porque la hace sujeto propio de la luz. Del mismo modo la forma de la naturaleza puede decirse que es "principium essendi" principio del esse, porque siendo un constitutivo de ella, es por este constitutivo que dicha naturaleza puede tener o ser sujeto del esse.

En este texto de Santo Tomás se indica además que el esse, siendo el acto de la substancia individual, y por tanto esta potencia receptiva del mismo, es "complementum substantiae" es el complemento de dicha substancia. Con lo cual se sigue que no es admisible que de la doctrina de Santo Tomás se desprenda la necesidad de que esta substancia sea completada por un "último cómplemento", tal como pretenden los cayetanistas, pues lo que es el complemento de la substancia es el esse.

Y asi siempre lo dice Santo Tomás, asi, un poco antes, refiriéndose a los ángeles ha dicho:

> In substantia autem intellectuali creata inveniunt duo: scilicet substantia ipsa; et esse eius, quod non est ipsa substantia, ut ostensum est (c. praec). Ipsum autem esse est complementum substantiae existentis: unumquodque enim actu est por hoc quod esse habet" II. (39)

Los entes inmateriales estan constituidos por dos principios, la substancia o naturaleza substancial y su esse,

"substantia ipsa et esse ilius", que se distinguen realmente, y este esse es el "complementum substantiae". No el "ultimus terminus" como sostiene Cayetano y sus seguidores.

Ahora bien, tiene que ser por la forma por lo que la substancia individual sea capaz de recibir el esse, porque en los entes inmateriales creados la naturaleza comprende solamente la forma, y en los materiales, aunque "su naturaleza comprenda la materia y la forma, es esta última la que es acto, la que determina y perfecciona a la materia que es la potencia pasiva en el orden esencial. Por consiguiente, la materia siendo pura potencia no puede en sí misma decir relación al esse. Tal como dice Santo Tomás:

> In natura igitur rerum corporearum materia non per se participat ipsum esse, sed per formam, forma enim adveniens materiae facit ipsam esse actu, sicut anima corpori. Undi in rebus compositi est considerare duplicem actum, et duplicem potentiam. Nam primo quidem materia est ut potentia respectu formae, et forma est actus ejus, et iterum natura constituta en materia et forma, est ut potentia respectu ipsius esse, in quantum est susceptiva ejus. De spiritualibus creaturis, q- un art. 1. (40)

En los entes compuestos materiales puede considerarse una doble estructura acto potencial. Una en el plano esencial, pues la materia es pura potencia receptiva con respecto a su forma, que es su acto. Otra en el plano entitativo, pues la esencia o naturaleza constituida por la materia y la forma es potencia receptiva con respecto al esse y es ella quien lo recibe. Por consiguiente, la materia siendo pura potencia pasiva, ni siquiera por sí misma participa del esse,"materia no per se participat ipsum esse", solamente en cuanto está unida a la forma, es decir, en cuanto pertenece a la naturaleza. Por tanto, la naturaleza participa del esse porque participa su forma, o lo que es lo mismo, que por la forma la naturaleza puede poseer un esse que será a ella proporcionado.

Asi pues, la naturaleza o la forma, mas concretamente, y por eso Santo Tomás en el artículo que comentamos al explicar el significado de la naturaleza, dice que es "sig-

nificatum per modum formae" que es significado por modo de forma, es por lo que algo tiene el esse o "quo aliquid habet esse", o segun lo que el esse es tenido o poseido.

Aclarando lo que es la naturaleza, lo mismo que hemos hecho con el supuesto, podemos pasar a determinar como le pertenece el esse. Pertenece, según lo dicho, no como lo poseido, como ocurre con el supuesto, sino como lo proporcionado a ella, o como dice Santo Tomás en el Contra Gentes:

> Esse autem per se consequitur ad formam: per se enim dicimus sequndum quod ipsum; unumquodque autem habet esse secundum quod habet formam. (41)

El esse "consequitur" sigue a la forma. Lo que es lo mismo que , como dice en este artículo de la Summa, el esse "pertinet" a la naturaleza o a la forma, porque "consequitur", tiene el significado de seguir o alcanzar, y cuando el esse adviene a la forma, o al supuesto pertenece ya a ellos. Por tanto, continúa aqui diciendo, cada cosa "habet esse secundum quod habet formam", según la forma que tenga, es decir, según tiene el esse proporcionado a dicha forma.

También este tipo de pertenencia del esse al supuesto, fue señalado por Capreolo, como hemos visto, al decir que el esse es "actus essentia ut quo", que es el acto o pertenece a la esencia, en cuanto ésta es por lo que se tiene el esse.

En esta diferente manera de pertenecer el esse a la naturaleza y al supuesto, y perteneciendo verdaderamente al supuesto, ya que éste es su sujeto y no la naturaleza, que no le posee, sino que solo determina su grado de limitación, desaparece la dificultad de si en Cristo se dan dos esse o uno solo. En efecto, siendo Cristo una sola persona, la divina, y perteneciendo el esse a la persona, Cristo poseerá un solo esse, el del Verbo divino.

Ø 3. Incompatibilidad del texto con la doctrina cayetanista.

Podemos ya examinar la respuesta a la primera objeción, citada por los cayetanistas para apoyar su interpretación de la doctrina del supuesto de Santo Tomás y al mis-

mo tiempo para refutar la interpretación de Capreolo, pues, lo que se dice en ésta no es mas que una aplicación de lo dicho en el cuerpo del artículo ya explicado.

En efecto, responde Santo Tomás a la objeción, que como hemos visto decía que como en Cristo hay dos naturalezas y el"esse consequitur naturam" sigue a la naturaleza, el esse tendrá que ser doble, del siguiente modo:

> Ad primum ergo dicendum quod esse consequitur naturam, non sicut habentem esse, sed sicut qua aliqua est, personam autem, sive hypostasim, consequitur sicut habentem esse. Et ideo magis retinet unitatem secundum unitatem hypostasis, quam habeat dualitatem secundum dualitatem naturae. (42)

Distingue Santo Tomás dos modos distintos de como" consequitur", sigue el esse, segun sea la naturaleza y al supuesto, con lo que vuelve a insistir sobre lo mismo que ha dicho en el cuerpo del artículo, pues aunque allí distingue los modos que esse "pertinet" pertenece a la naturaleza y el supuesto, pero ya hemos demostrado que los términos"consequitur" y "pertinet" son equivalentes, en cuanto que lo que sigue o adviene a algo pertenece a aquello y por esto Santo Tomás, como acabamos de ver en otro texto, utiliza indistintamente ambas expresiones.

En efecto, dice en primer lugar, que es cierto que el"esse consequitur" siga o pertenezca a la naturaleza. Como se afirma en la objeción. Ahora bien, esta naturaleza no hay que tomarla como significando el que tiene el esse "sicut habentem esse", como lo que es sujeto del esse, que como veremos es la naturaleza y no es el supuesto, sino como por lo que "sicut qua aliqua est", es decir, por lo que algo es de una naturaleza determinada, que es precisamente la naturaleza abstracta o quiddidad. Lo que ya ha dicho en el cuerpo del artículo poniendo como ejemplo la blancura y la humanidad, que son las naturalezas abstractas por las que lo blanco es blanco y el hombre es hombre. Decía tambien que es por esta naturaleza abstracta por lo que algo tiene esse, "id quo aliquit habet esse", pues, por pertenecer a una determinada na-

turaleza, por ser el individuo de tal naturaleza puede ser sujeto del esse, ya que éste es proporcionado a està naturaleza. En realidad, de un modo más preciso, es por la forma, que comprende la naturaleza abstracta, por lo que la substancia individual puede ser sujeto del esse, tal como lo asegura Santo Tomás en los otros textos que hemos citado. Aunque, implicitamentem también se alude en esta respuesta, pues no se refuta lo que se afirma en la objeción que el "esse est a forma" que el esse es por la forma, que, como hemos visto en los textos citados para Santo Tomás tiene el sentido que es por la forma por lo que el individuo, en cuanto la posee, puede ser receptor de su esse propio.

Prueba de esta alusión, es que en la misma Summa, explicando Santo Tomás que la forma no tiene, o no es sujeto del esse, al igual que en esta respuesta lo dice de la naturaleza, añade que es por la forma por lo que el individuo puede recibir el esse, igual que aquí de la naturaleza:

> ...quia etiam formae non habet esse, sed composita habent esse per eis, sic enim alicuii competit fieri, sicut est esse" (43)

Las formas, pues, "non habent esse" no tienen el esse, pero los "composita" los compuestos o substancias compuestas individuales que incluyen dichas formas, poseen el esse por ellas "habent esse per eas". Siendo esta la noción de la naturaleza abstracta, el esse "conseuitur". sigue o "pertinet" pertenece a ella "no como algo poseido por la naturaleza", pues "non habent esse", sino en cuanto es proporcionado a ella, o en cuanto ella ha determinado el grado de esse patticipado, que posee la naturaleza individual.

Lo que sostiene Santo Tomás en esta respuesta, al igual que en el cuerpo del artículo, por consiguiente, no sirve para fundamentar la concepción del supuesto de Cayetano, sino por el contrario, para demostrar su incompatibilidad con la de Santo Tomás.

En efecto, según la doctrina cayetanista el "terminus purus naturae", el término puro de la naturaleza, tiene

como función propia, como hemos visto, la de terminar o completar la naturaleza substancial, y ya hemos mostrado que para Santo Tomás, el término o complemento de esta naturaleza es el esse. Pero además Cayetano indicaba una segunda función, de este último término o último complemento, la de hacer a la naturaleza individual sujeto inmediatamente capaz de recibir el acto de ser.

En cambio, Santo Tomás, en el último texto citado, que contiene la misma doctrina que en esta respuesta, afirma que es por la forma, por lo que la naturaleza individual es "habet" o es sujeto del esse. En ello insiste siempre Santo Tomas pues en el texto ya citado de la Summa contra Gentiles, decía que "per formam enim substantia fit proprium susceptivum eius quod est esse", por la forma la substancia se hace sujeto propio del esse. Y en este mismo capítulo dice mas adelante:

> Manifestum est enim en dictis (c. prol) quod substantia completa est proprium susceptivum ipsius esse. (44)

La naturaleza substancial es el "proprium subiectum" del acto de ser. En el sistema tomista, no es necesario por tanto el "término último" para convertir a la naturaleza en sujeto del esse.

En segundo lugar, Santo Tomas en esta respuesta pasa a averiguar el otro modo de "consequitur" de seguir, que tiene el esse. El esse afirma "consequitur" sigue o pertenece "pertinet" a la persona. Ahora bien, ésta se define como el que tiene esse "sicut habentem esse", como el que es sujeto del esse. Es entendida de la misma manera,por tanto, que en el cuerpo del artículo, "id quod habet esse", lo que tiene el esse, es decir, significando la naturaleza individual que posee el esse.

En esta definición el supuesto o persona es la naturaleza individual, de ahi que Santo Tomás decía al caracterizar la naturaleza abstracta que no hay que tomarla en este sentido, pero poseyendo el esse, es decir, que el esse

se incluye en el supuesto. Por esto dice Santo Tomás que el esse "consequitur" o "pertinet", que pertenece al supuesto, pero no como sido, es decir, como con titutivo intrínseco, tal como es, sin embargo la naturaleza individual, sino como tenido, como constitutivo extrínseco. Y por tanto, como ya hemos dicho, Santo Tomás toma aquí el supuesto en su acepción denominativa. Por consiguiente el esse "consequitur" sigue o "pertinet" pertenece verdaderamente al sujeto pues es tenido por él, o lo que es lo mismo como un constitutivo extrinseco.

Como hemos visto es esta la parte de esta primera respuesta del artículo, que utilizan los cayetanistas para mostrar la ilegitimidad de la interpretación capreolista. Argumentando, que en este texto se afirma que el esse "consequitur" sigue a la persona o al supuesto, pues éste "habentem esse", tiene el esse, es el cujeto o receptor del mismo y por consiguiente se deriva que si le "sigue" no puede constituirlo como supuesto o persona.

Ahora bien, según lo que acabamos de decir, este texto no es contrario a la interpretación de Capreolo, porque aunque es cierto que para Santo Tomás el esse "consequitur" sigue a-la persona, ya que el supuesto "habet esse" es el sujeto del esse, de ahí no se infiere que el esse no lo constituya.

En efecto, en esta parte de la respuesta, Santo Tomás trata del modo como el esse pertenece al supuesto, para distinguir esta pertenencia de la del esse con respecto a la naturaleza, y al igual como ha hecho para mostrar el tipo de pettenencia a esta última, indica el sentido en que la toma, lo hace tambien aquí indicando el sentido del término supuesto, diciendo "sicut habentem esse", que lo toma como el que tiene esse o como el sujeto del esse.

Lo considera, por tanto, en la acepción que Capreolo llama denominativa, y en la que se indica que son dos elementos los constitutivos del supuesto, la naturaleza individual y el esse, y que el primero es el sujeto o el que tiene al segundo

que es así "hábito" o tenido, y por tanto es un constitutivo extrínseco, en cambio su sujeto o naturaleza individual es el constitutivo intrínseco del supuesto.

Y, en efecto, Santo Tomás lo considera en este mismo sentido, porque en la definición de "suppositum est habentem esse", supuesto es el que tiene el esee, se indica, en primer lugar, que el supuesto es la naturaleza individual, pues, es la única que es sujeto del esse, ya que ha dicho que la naturaleza abstracta no es "habentem esse".

La naturaleza individual es pues un constitutivo del supuesto. En segundo lugar, se indica también que el esse es el otro constitutivo, pues es lo poseido, o tenido por el sujeto.

No se puede dudar que el esse es un constitutivo del supuesto, porque precisamente santo Tomás da la definición para mostrar que el esse "consequitur" sigue al supuesto, y "consequitur" tiene el significado de seguir, de alcanzar. Y puesto que el esse lo ha alcanzado o advenido al supuesto ya pertenece o está incluido en él.

Además, como tambien hemos visto, en el cuerpo del artículo, da una definición idéntica a esta de la respuesta, pues dice que el "suppositum est id quod habet esse". Y lo hace para mostrar que el esse "pertinet" pertenece al supuesto. Lo que demuestra que para Santo Tomás "consequitur" y "pertinet"son equivalentes. Prueba de ello es que Bañez, utiliza indistintamente esta parte de la respuesta y la correspondiente parte del artículo, como argumento para refutar la doctrina que considera al esse como subsistencia. Por tanto, esta parte de la respuesta de Santo Tomás, es una prueba mas de que según su doctrina el esse es un constitutivo del supuesto.

En tercer lugar, Santo Tomás no dice que el supuesto es la naturaleza individual y es también el esse, identificándose parcialmente cada uno con el supuesto, siendo cada uno de ellos un constitutivo intrínseco. Sino que es solamente

la naturaleza individual. Esta es su único constitutivo intrínseco, que se identifica totalmente con el supuesto. Ahora bien, aunque el supuesto sea la naturaleza incluye al esse, pero no como sido sino como poseido y, por tanto, como algo extrínseco al supuesto, pues hemos dicho que el supuesto es solo la naturaleza. Siendo el esse un constitutivo extrínseco del supuesto, éste es tomado aquí por Santo Tomás como el supuesto denominativo.

Por tanto, si Santo Tomás se refiere al supuesto denominativo, no se puede inferir como hacen los cayetanistas, que porque el esse siga al supuesto, éste deba estar perfectamente constituido sin él. Pues el supuesto está constituido por los dos. Si se dice que el esse sigue al supuesto, o que el esse es tenido o poseido por el supuesto, es porque en esta acepción el supuesto es solamente la naturaleza individual, el otro constitutivo del supuesto, que es sujeto del esse; y, por tanto, debe decirse que esta naturaleza o el supuesto, que se identifica intrínsecamente con ella, tiene el esse, o que le sigue el esse.

Lo único que se puede inferir de esta parte de la respuesta es que no se considera el esse como un constitutivo intrínseco del supuesto. No en cambio, que no lo sea, pues estos mismos constitutivos del supuesto denominativo, la naturaleza individual y el esse, pueden considerarse en otra acepción como supuesto formaliter como siendo ambos constitutivos intrínsecos, como ya hemos visto.

Asi pues, esta parte de la respuesta de Santo Tomás no es contraria a la interpretación capreolista, tal como la presentan, como hemos visto Bañez, Garrigou-Lagrange y Muñiz y en general todos los cayetanistas. Sino que prueba que expresa fielmente el pensamiento de Santo Tomás. Pues se afirma en la respuesta que el esse es un constitutivo del supuesto. Con lo cual el texto es en realidad contrario a la interpretación de Cayetano y los cayetanistas. El motivo por el

que estos lo presenten como una objeción, es que, como hemos visto, creen que solo puede ser constitutivo de un compuesto un elemento intrínseco al mismo, o que los , o que los constitutivos solo pueden ser constitutivos intrínsecos. No aceptando al constitutivo extrínseco como constitutivo. De manera que, como en esta parte de la respuesta no se infiere que el esse sea un constitutivo intrínseco, ya creen que se infiere también que el esse no es un constitutivo.

Por último, Santo Tomás una vez ha explicado los distintos modos de "consequitur" o del pertenecer del esse, indica que la objeción expuesta al principio del artículo no afecta a la tesis de la unidad del esse en Cristo, Pues en efecto, aunque sea cierto que el esse sigue a la naturaleza, tal como se dice en la objeción, pero como se ha demostrado que a quien realmente sigue es a la persona, Cristo, siendo una única persona a pesar de que hay en El dos naturalezas, posee un solo esse, tal como ya se ha dicho en el cuerpo del artículo.

Lo que es también una prueba más que este texto demuestra la ilegitimidad de la interpretación cayetanista, pues demuestra que para Santo Tomás el esse es la subsistencia, lo que convierte a la naturaleza en persona, porque de la unidad de la persona de Cristo infiere la unidad del esse, y este esse, no citando otro elemento, es el que convierte en persona a la naturaleza. Ahora bien, aunque este esse lo poseen las dos naturalezas la humana y la divina, solamente convierte en persona a la naturaleza divina, porque el esse es el propio, posee el esse per se, el esse de la persona del Verbo. En cambio, la naturaleza humana de Cristo, no tiene esse propio, no tiene el esse por si, sino que tiene el del Verbo, por esto al ser asumida no es persona.

Ø 4.La interpretación de Degl'Innocenti.

Umberto Degl'Innocenti, en el artículo citado, en que compara las concepciones del supuesto de Capreolo y Santo Tomás, tambien considera que en esta respuesta Santo Tomás se refiere al supuesto denominativo. Asi después de citar la

primera y segunda parte de la respuesta para responder a la objeción cayetanista dice:

> L'Aquinate dice semplicemente: "Natura (abstracta) non habet esse... suppositum (individuum) habet esse" (.. ...)Quel che si suppine già intrinsecamente costituitosenza l'atto di essere è dunque non il supposto formaliter, ma il supposto denominative"

Es decir, que, en el texto, Santo Tomás dice que la naturaleza en sentido abstracto no tiene el esse, y que lo tiene el supuesto o "individuo" o sea el supposto denominativo. La objesión no afecta a la doctrina de Capreolo porque tratándose del supuesto denominativo, éste está ya intrinsecamente "già intrincisemente" constituido sin el esse, es decir, por la naturaleza individual.

Ahora bien, añade Degl'Innocenti que si Santo Tomás considerara el supuesto en su acepción formaliter tampoco le afectaria la objeción:

> Se pero si volerse il termine nell'accezione piu rara di persona formaliter, si avrebbe ancora un senso plausibilissimo che e queste: persona habet esse sicut totem habet partem.

Es decir, que se puede tambien interpretar este texto tomando al supuesto como supuesto formaliter, esto es, como lo constituido intrinsecamente por naturaleza individual y su esse. Puesto que entonces en la expresión "suppositum habentem esse" el supuesto significará un todo y el esse una de sus partes o constituyentes intrínsecos. Y se puede decir que un todo tiene la parte "totum habet partem". Y esto último es cierto. Asi en el ejemplo que hemos puesto anteriormente, filósofo, definido denominativamente, es el hombre que tiene, habet, el saber filosófico. De manera que con esta expresión se dice que el hombre es el sujeto de la forma saber filosófico. En la acepción formaliter, filósofo se define como lo constituido intrínsecamente por hombre y saber filosófico y puede decirse tambien que el filósofo tiene habet, el saber filosófico. Entendiendose en este caso la expresión como el todo tiene una parte.

> Concludendo con le espressione "natura non habet esse" "suppositum habet esse" "suppositum est in quod est, natura vero illud quo suppositum est": o "natura"e preso in astratto per la ragione formale e "supposto"

in concreto per l'essenza singulare owero "natura" e preso come parte e "suppósto" come tutto e allora, in quest'ultimo caso, non si nega che la natura singolare abbia l'essere sicut subiectum habet formam ma solo che abbia l'essere sicut totum habet partem. (45)

Es decir que, esta parte de la respuesta de Santo Tomás puede interpretarse en primer lugar, tomando el término "persona" o "hypostasi" significando el supuesto denominativo, y con ello la expresión "habentem esse" es una definición. Entonces, además, el término "natura" significa la naturaleza abstracta. En este caso ya se ha dicho que la objeción no afecta a la concepción capreolana del supuesto.

En segundo lugar, puede interpretarse, tomando "persona" como el supuesto "formaliter". Entonces en la expresión "personam habentem esse", la persona significa el todo y el esse es una de sus partes. Entonces también la naturaleza "è preso como parte" es tomada como parte, o como "natura singolari", naturaleza singular; y cuando dice Santo Tomás que la "naturaleza non habentem esse", no quiere decir que no lo tenga, que no sea su sujeto, sino que no lo tiene como el todo tiene la parte, pues es otra parte del todo. En este caso tampoco afecta la objeción, como es evidente. Pues que se diga que el todo tiene una de sus partes, no quiere decirse que no lo constituya; como de que filósofo tenga el saber filosófico, no se infiere que filósofo esté constituido sin él.

Ahora bien, no es posible aceptar que aquí Santo Tomás con el término "persona" se refiera al supuesto formaliter. Pues entonces el sentido de las frases citada por Degl'Innocenti para apoyar su interpretación, no concuerda con lo que dice Santo Tomás en el resto de la respuesta, ni con todo el artículo.

En efecto, no es admisible, porque entonces el término "natura" significaría, como reconoce el mismo Degl'Innocenti, la naturaleza singular, lo cual es imposible porque en el texto se dice claramente que significa la naturaleza abstracta, al indicarse que se toma el término "sicut qua

aliqua est". E igualmente en el cuerpo del artículo "sicut ad quo aliquid habet esse"; y, como hemos visto en otros textos, para Santo Tomás la naturaleza abstracta es "por lo que algo es".

Además, Santo Tomás no dice en el texto que la "natura" "non habet esse" tal como dice Degl'Innocenti, sino que la "natura" no hay que entenderla como la naturaleza que tiene el esse "non sicut habentem esse". Y si la primera "natura" fuera la naturaleza singular, habria una contradicción pues se añadiria que no hay que entenderla como naturaleza singular, pues lo que tiene el esse es la naturaleza singular.

Hay otro motivo por el que tampoco es admisible que Santo Tomás en este texto se refiera la persona formaliter. En efecto, porque entonces carece de sentido que se diga en el mismo, que el esse "consequitur" sigue o adviene al supuesto, pues la parte no adviene al todo. Claro que podría decirse para salvar esta dificultad que "consequitur" tiene aqui el significado de constituir intrinsecamente, y entonces si que el esse"consequiatur", en este nuevo sentido, al supuesto.

Pero aún asi no queda salvada la dificultad, porque entonces "consequitur" tendría otro significado en la expresión "esse consequitur naturam", porque el esse no la constituye, con lo cual Santo Tomás que está distinguiendo en este texto los dos tipos de "consequi", para probar la unidad del esse en Cristo, no efectuaría tal distinción, pues "consequitur" sería una expresión distinta en cada caso. Además, si uno de los dos tomara un sentido distinto, lo aclararía o simplemente substituiria un "consequitur" por "constituit".

Ø 5. Interpretación de L. Vicente.

La interpretación de este texto, en el que se considera al término "persona" en su acepción formaliter y que Degl'Innocenti admite como posible, la da con algunas variantes Laurencio Vicente en el artículo que titula De notione subsistentiae apud Sanctum Thomam Una vez citado el texto dice:

> Aactus essendi consequitur naturam, sicut qua aliquid est, it est, tanquam principium quo radicale essendi, ut supra iam vidimus: manifestum est autem quod in hoc casu habetur realis consequentia, nam actus subsistendi praepponit essentiam.... Sed actus essendi consequitur hypostasim seu suppositum "sicut habentem esse", it est, ut rem subsistentem seu esse per se habentem, non aliter ac vita consequitur viventem, et pars aliqua consequitur totum cuius est pars. Non est ergo consequentia realis, ita ut realiter unum veniat post aliud, sed est consequentia secundum rationem, cuia unum includitur in alio, tanquam pars aut forma ipsius. (46)

Asi pues, Vicente, considera que con el término "natura" Santo Tomás significa "qua aliquit est", por lo que algo es, o "principium quo radicali essendi" o el principio de ser, o sea la naturaleza abstracta. Con el término "persona" a la persona o al supuesto formaliter, pues dice que el supuesto es el "totum", el todo y el esse la "pars", y que este último está "includitur" en el supuesto "tanquam pars aut forma ipsius", como la parte o la forma del mismo. Asi, cuando Santo Tomás dice "sicut habentem esse", ello significa que el supuesto tiene el esse como el todo tiene la parte.

Vicente no le denomina supuesto formaliter, porque no distingue las dos acepciones del supuesto. Ya que, aunque cree que para Santo Tomás el esse es el elemento que el supuesto añade a la naturaleza individual y la convierte en supuesto, o sea que el esse es la subsistencia, al igual como empezaron a considerarlo algunos tomistas del siglo XVI, como ya veremos, cree Vicente que solo es un constitutivo intrínseco.

Asi, despues de demostrar que la subsistencia para Santo Tomás es el esse dice:

> Unde absolute dicendum est quod, iuxta S. Thomam, essé vel subsistere intrinsece convenit seu pertinet ad suppositum (47)

De manera que el esse solo es intrínseco al supuesto, no, en cambio, tambien"extrinsece", extrínseco. El motivo de ello es porque Vicente al igual que Muñiz, cree que cuando un elemento es extrínseco a un compuesto ya no está incluido en él, sino que el compuesto solamente incluye un orden hacia este

elemento. Y asi dice Vicente:

> Item in ordine ontologico terminus rei est duplex: terminus, extrinsecus est finis, ad quem tendit, seu causa extrinseca in ratione termini adipiscendi; et terminus intrinsecus substantialis....Si ergo dicatur quod ipsum esse sit terminus rei extrinsecus, se habent respectu suppositi sicut finis consequendus. Iam vero, cum finis sit causa extrinseca, nullo modo pertinere potest ad constitutionem aliquius rei absolutae (48)

Vicente, al igual que Muñiz, afirma pues, que el esse no puede ser un constitutivo del supuesto al considerarlo como extrínseco al supuesto, pues no está incluido en él, sino que solo es algo "ad quem tendit", al que se refiere, o dice orden.

Ahora bien, Vicente, no cree que sea este orden el constitutivo formal del supuesto, como cree Muñiz, ya que siguiendo los textos de Santo Tomás, tal como hace, es imposible sostenerlo. Lo que hace Vicente es negar que el esse para Santo Tomás sea extrínseco al supuesto. Por tanto, considera que para Santo Tomás el esse solamente es intrínseco al supuesto o a la persona, pues es el único modo en el que el esse puede ser un constitutivo. Por consiguiente, tambien Vicente cree, como los cayetanistas, que los constitutivos solo pueden ser intrínsecos.

Precisamente da la interpretación de este texto de la tercera parte de la Summa, no para refutar las objeciones cayetanistas, sino para refutar la interpretación de los que lo consideran como un constitutivo extrínseco, pues, tal como hemos visto, la interpretación capreolana se puede basar en este texto.

En esta interpretación de Vicente, además de dar el significado de los términos "natura" y "persona", añade que cuando Santo Tomás en el texto dice que el esse "consequitur" a la naturaleza, el término consequitur está tomado en el sentido de una consecuencia real, o sea como algo que adviene. En cambio, al decir que el esse "consequitur" a la pers na o al supuesto, no lo es en este sentido, sino en el otro con que puede utilizarse el término en la lengua latina, en el de consecuencia lógica, en el de seguirse o inferirse. Ya que siendo el supuesto el todo constituido por la esencia individual y el

esse, puesto el supuesto o el todo, se pone tambien la parte o el esse, de ahi que dado el supuesto se infiere logicamente que se da el esse.

Estas variaciones en que se diferencia la interpretación de Vicente con la de Degl'Innocenti, las ha efectuado para esquivar las dos dificultades que hemos presentado a la interpretación de este último. Pero tampoco, puede aceptarse la interpretación corregida de Vicente, porque a pesar de ello, surgen otras nuevas.

En efecto, Vicente para eludir la primera dificultad corrige la afirmación de Degl'Innocenti que la "natura", en el texto, significa la naturaleza individual, sosteniendo por el contrario, que el término "natura" significa la naturaleza abstracta. Pero tampoco es ello admisible, significando el supuesto el supuesto formaliter, pues, entonces cuando Santo Tomás afirma que la naturaleza (ahora abstracta) no hay que entenderla "sicut habentem esse", es decir, como la naturaleza que tiene esse o naturaleza individual, la expresión "habentem esse" no querra decir como el todo tiene la parte. Pues la naturaleza, tanto individual como abstracta, no incluye intrinsecamente al esse, sino que se diria con ella, que tiene el esse como "subiectum habet formam". Pero entonces, al decir Santo Tomás, que el supuesto se toma "sicut habentem esse", la expresión tendría el sentido de "que tiene el esse", como el todo tiene la parte. Con lo que desapareceria la contraposición, que efectúa Santo Tomas para responder a la objeción, entre la naturaleza y el supuesto, con respecto al esse, pues el "habet" se toma en dos sentidos distintos. De ahí, que Degl'Innocenti se vea obligado a decir que la "natura" es la naturaleza individual y no la abstracta pero, como ya hemos dicho, no es tampoco admisible.

Igualmente para salvar la segunda dificultad, Vicente considera que el término "consequitur" en el otro sentido que puede utilizarse en la lengua latina, en el de seguir logicamente, y no en el de consecuencia real como lo toma Degl'Innocenti. Pues, como hemos dicho, con este significado y tratándose del supuesto formaliter, no puede aceptarse, ya que la par-

te no adviene realmente al todo.

Con esta significación que atribuye Vicente al término "consequitur", entonces es cierto que dado el todo se sigue, "consequitur", o es una consecuencia lógica que se da una de sus partes. Por tanto, con la expresión "esse consequitur personam", Santo Tomás quiere decir que dado el supuesto formaliter se infiere que se da una de sus partes o constitutivo intrínseco, es decir, el esse.

Ahora bien, cuando Santo Tomás utiliza el término "consequitur" para referirse a la naturaleza, debería tener otro sentido distinto que el lógico, Pues, concebido el contenido lógico de la naturaleza, no se infiere que se de tambien el esse como el constitutivo intrínseco de la esencia. De ahi, que Vicente diga que, en este caso, el término "consequitur" tiene una significación real.

Pero, con esta corrección, tampoco es posible aceptar que en este texto Santo Tomás se esté refiriendo al supuesto formaliter, Porque, aún dejando aparte la primera dificultad, que, como hemos visto, es insoluble, tampoco el término consequitur puede tener el significado lógico en un caso y en el otro el significado real. Pues entonces, al igual que ocurría con la significación de "constituit", el "consequi" tendría dos sentidos distintos. Y ello en un texto en el que Santo Tomás distingue dos tipos de un único "consequi", siendo ello necesario para resolver la objeción a que está respondiendo, como ya hemos visto.

Ø 6. La interpretación de L. Billot.

No es posible, pues, sostener que Santo Tomás en este texto se refiere al supuesto formaliter. Hay que aceptar que lo considera en su acepción denominativa. Es mas, incluso en esta acepción denominativa es posible interpretar el término "consequitur" con su significación lógica, sin que aparezcan estas dificultades.

Asi lo hace Billot en la obra ya citada, pues dice que:

Semper remanendum est in ordino deductionis logicae

> Eatenus enim esse dicitur consequi hypostasi ut habentem esse, naturam vero ut qua aliquid est, quatenus ex hoc quod hypostasis datur, logice concludere postes quod datur etiam esse habitum ab ea in proprium; et ex hoc quod natura realis datur, non plus concedere licet quam quod detur esse alicuius subsistentis secundum eam. Et sic solvit Angelicus difficultatem propositam contra unum esse in Christo. Non enim est consequens, si duare naturae sunt, ut dico pariter esse inveniantur in eo. (49)

Empieza, pues, Billot indicando que en esta respuesta a la primera objeción, Santo Tomás se refiere a "deductionis logiacae", a la deducción lógica. Y asi, cuando firma en ella que el "esse consequitur personam", quiere decir que dada la persona o el supuesto se infiere o "logice concludere", o se concluye logicamente, que se da tambien el esse. Pero no como una parte se inferd del todo, como un constitutivo intrínseco de su compuesto, tal como lo interpreta Vicente, como hemos visto, sino que "datur esse habitum", se da el esse tenido y poseido, y, por ello, como un constitutivo extrínseco del supuesto, que es tal como se encuentra en el supuesto denominativo, según ha dicho al distinguir las dos acepciones en que puede tomarse el supuesto.

Asi pues, Billot considera que el término supuesto en este texto significa el supuesto denominativo. No como Vicente, el supuesto formaliter. De ahi, que no solo se diferencian sus interpretaciones en el sentido distinto del "consequitur", tomado como inferencia lógica, sino tambien en el que dan a la expresión "habentem esse". Pues, para Billot, la definición que da aqui Santo Tomás "sicut ahebentem esse", siendo la del supuesto denominativo, no se eindica en ella que el esse es tenido como el todo tiene las partes, tal como lo cree Vicente, sino como el sujeto tiene la forma determinante.

Añade Billot que el término "natura" está tomado por Santo Tomás, en esta respuesta, "ut qua aliquid est", como por lo que algo es, es decir, como por la naturaleza abstracta. Con lo cual con su afirmación de que "esse consequitur naturam", quiere decir que dada la naturaleza abstracta se puede inferir

que se puede dar un esse según ella, o "datur esse alicuis subsistens secundum eam", o un esse de algún subsistente según ella. Es decir, que es posible que se de un esse a ella proporcionado, que será la forma que sustentará la naturaleza individualizada.

De manera que, como para Billot, el término "consequitur" no tiene el sentido de seguirse logicamente como un constitutivo intrínseco, sino de inferirse como constitutivo extrínseco, aunque el esse no constituya intrínsecamente a la naturaleza abstracta, puede decir que el esse se sigue logicamente de la naturaleza.

No tiene necesidad, pues, como le ocurre a Vicente, que toma el "consequitur" en el primer sentido, de cambiar completamente la significación tomándolo como una consecuencia real, cuando Santo Tomás lo refiere a la naturaleza. Por consiguiente, a Billot no le afecta la segunda dificultad que se sigue de la interpretación del texto de Vicente.

Igualmente, considerado el supuesto como denominativo, el sentido de la expresión "habentem esse", cuando Santo Tomás determina el significado de la naturaleza, diciendo que no se debe tomar "sicut habentem esse", para Billot tiene el mismo significado que cuando lo utiliza para referirse al esse. En efecto, el supuesto "habentem esse", como el sujeto tiene la forma, y la naturaleza individual, que es el supuesto, tendrá tambien el esse, como el sujeto tiene la forma. En cambio Vicente, considerando que el supuesto tiene el esse como el todo la parte, no puede sostener que sea idéntico el sentido al utilizarse el "habentem esse" para la naturaleza, pues ésta no tiene el esse como su parte, planteándose, por ello la primera dificultad, que en cambio, por tanto, no se deriva de la interpretación de Billot.

Asi pues, con la interpretación de Billot, aunque se sostenga que el término "consequitur" signifique una consecuencia lógica, por aceptar que el supuesto está tomado denominativamente desaparen las dificultades, que hemos mostrado que surgen en otras interpretaciones. Parece por consiguiente, que sea válida esta interpretación de Billot.

En efecto, lo es en cuanto explica la respuesta a la

primera objeción que expone Santo Tomás. E incluso es compatible con la interpretación que hemos dado del texto, según, la cual Santo Tomás se refiere al supuesto denominativo, y que con el término "consequitur", significa el seguir real o el advenir realmente, no como el seguir lógico. Puesto que, si se sigue realmente tambien se "seguirá" o se inferirá. De ahí, que la interpretación de Billot sea válida tambien como respuesta a la objeción cayetanista. Aunque Muñiz replica que:

> Los mantenedores de la opinión, que estamos impugnando, se esfuerzan por desvirtuar este tan claro testimonio de Santo Tomás. El Angélico Doctor -dicen- no habla en este pasaje de consecuencia real y física, sino de inferencia lógica y de razón. Esta salida nos parece bien poco airosa y feliz. Aun en el supuesto de que se tratara de una consecuencia puramente lógica, el argumento conservaría todo su valor demostrativo. El constitutivo formal de una cosa no puede seguir, ni siquiera logicamente, a la cosa que constituye, porque es lo primero que concebimos de esa cosa, es aquello por lo cual la distinguimos de todas las demás, y es raiz y principio de cuantos atributos o propiedades de ella se predican, y así a nadie se le ocurría decir que la rationalitas consequitur hominem sino que constituit ipsum hominem. En cambio se puede y se debe decir que la risibilitas consequitur hominem, porque no es constitutivo sino una propiedad del hombre.(50)

Lo cual no es cierto, pues el constitutivo formal o parte intrínseca de un compuesto o un todo puede inferirse del todo, o lo que constituye puede inferirse. Así, en el ejemplo que da, que la racionalidad constituye al hombre, dado el hombre si puede inferirse que se da la racionalidad, precisamente porque la racionalidad es su constitutivo. Para Muñiz, en cambio, solo pueden inferirse las propiedades.

Ahora bien, la interpretación de Billot, aún siendo válida para responder a la objeción cayetanista, y tambien para interpretar el texto considerado en sí mismo, sin embargo no parece que lo sea teniendo en cuenta el contexto en que aparece el texto de Santo Tomás. En efecto, mirando el contexto no parece que sea a lo que se refiera directamente Santo Tomás. Pues en el texto paralelo del cuerpo del artículo, San-

to Tomás, en lugar del consequitur utiliza el término "pertinet". Además, en otros lugares similares utiliza el término "consequitur" en el sentido de "pertinet". Lo que hace suponer, que se refiere a lo mismo en esta respuesta. De ahí que sea mas lógico pensar que para Santo Tomás el "consequitur" tiene un sentido real.

Ø 7. La segunda objeción y la respuesta de G. Fraile.

En otro pasaje de este mismo artículo se basan los cayetanistas para impugnar la interpretación capreolista de la doctrina de Santo Tomás. Pues tambien parece que en él se niegue que el esse sea un constitutivo del supuesto. Y asi, también como en el anterior argumento, los cayetanistas con este texto pretenden mostrar la necesidad de un último término que confiera la personalidad, en la doctrina de la persona de Santo Tomás.

Garrigou-Lagrange presenta así este segundo argumento de los que hemos clasificado como los basados en textos de Santo Tomás:

> Dice asimismo (III, q.17, a.2, ad. 3):"In Deo tres personae non habent nisi unum esse". Unde etiam in Deo personalitas distinguitur ratione ab esse commune tribus personis. (51)

De manera que, si Santo Tomás afirma que las tres personas de la Santísima Trinidad tienen un único esse, un esse común, éste siendo único, no puede ser el constitutivo formal o personalidad de las personas divinas, pues no son una, sino tres. Por consiguiente, tanto en las criaturas como tambien, "etiam", en Dios la personalidad no es el esse.

Guillermo Fraile en el artículo El constitutivo formal de la Persona Humana según Capreolo, ante esta dificultad que presentan los cayetanistas concede, que para Capreolo y también para Santo Tomás, pues Fraile considera que la interpretación de Capreolo refleja fielmente el pensamiento de éste último, el esse en Dios no es el constitutivo formal de la persona. Pero ello no implica, que no lo sea para la persona humana. Asi dice que:

> En la Santísima Trinidad el constitutivo formal de las divinas personas no pertenece al orden esistencial, pues una misma existencia substancial es común a las tres. En las criaturas, como hemos visto, el constitutivo formal de la persona pertenece al orden existencial, ya que por la existencia la esencia se constituye en substancia primera y en supuesto. (52)

Por esto Fraile solo admite la validez de la doctrina del supuesto de Capreolo y de Santo Tomás para la persona humana. De ahi el título del artículo, en el que no se refiere a la persona en general sino solo a la "persona humana".

Ahora bien, no es posible aceptar esta respuesta de Fraile pues se dá una analogía entre la persona humana y las divinas. Precisamente Santo Tomás explica lo que es la persona humana, para poder aplicarlo a la divinidad. Por consiguiente, si se admite que el esse no es el constitutivo de las personas divinas, como hace Fraile, entonces tiene razón la objeción cayetanista, es decir, que el esse no puede ser el constitutivo formal de las personas creadas.

Sin embargo, la objeción no tiene sentido porque son ciertas ambas cosas. En efecto, el texto utilizado en este argumento corresponde a la tercera objeción que se propone Santo Tomás a su tesis de que en Cristo solamente hay un esse, el divino.

Ahora bien, en primer lugar, la respuesta confirma que, como hemos dicho, este artículo es una prueba más de que para Santo Tomás el esse es el constitutivo de la persona. En efecto, la respuesta* lo es a la siguiente objeción:

> Praeterea in Trinitate, quamvis sint tres personae, est tamen unum esse, propter unitatem naturae. Sed in Christo sunt duae naturae, quamvis sit una persona. Ergo, in Christo non est unum esse tantum, sed duo.

Es decir, que según el misterio de la Santísima Trinidad en Dios hay tres Personas realmente distintas en una única y misma esencia o naturaleza. Se ha dicho también que en Dios hay un único esse, por tanto, la unidad de la naturaleza divina será la causa de la unidad del esse. Ahora bien, en Cristo hay dos naturalezas en una sola persona y, por tanto, la duplicidad

de naturaleza será el motivo por el que deberá tener dos esses.

A esto responde Santo Tomás diciendo:

> Ad tertium dicendum quod, sicut im prima parte dictum est cuia persona divina est idem cum natura, in personis divinis non est aliud esse personae praeter esse naturae: et ideo tres personae non habent nisi unum esse. Haberent autem triplex esse, si in eis esset aliud esse personae et aliud esse naturae. (53)

Es decir, que el motivo por el que en Dios el esse sea único, no es porque tenga una sola naturaleza, tal como se afirma en la objeción. Pues, ya se ha dicho, que cada persona divina se identifica realmente con la única naturaleza divina, que es asi común a las tres personas. Además, esta naturaleza es el esse subsistente divino, como tambien se ha dicho, por consiguiente el esse que posee cada persona divina tiene que ser el mismo esse divino.

Por tanto, el motivo por el que en Dios hay un único esse común, no es por tener una sola naturaleza, sino por identificarse cada persona con esta naturaleza. Tanto es asi, que si no se diera esta identificación, cada persona tendría su esse distinto de los demás. Asi pues, Cristo por tener dos naturalezas no tendrá dos esses, como se dice en la objeción, sino que por ser una única persona tendrá un único esse.

Ahora bien, en esta respuesta se considera que el esse es el constitutivo de la persona. Pues se afirma que las "tres" personae" "habent", tienen un esse común; y que si no se diese la identidad en Dios entre la persona y la naturaleza "haberent" cada una un esse. Por tanto, la persona tiene el esse, lo incluye intrínsecamente, el esse es su constitutivo intrínseco, como ya ha explicado Santo Tomás en el cuerpo del artículo y en la primera respuesta. Por esto, esta segunda respuusta está basada en que la unicidad del esse proviene de la unidad de la persona. Asi pues, según esta respuesta el esse es tambien el constitutivo de la persona en Dios.

En segundo lugar, en cuanto a la dificultad que presentan los cayetanistas, de que aqui se dice que las tres

personas tienen un esse en común, y, por tanto, éste no puede ser el constitutivo de la persona; según lo dicho, la dificultad que presenta esta respuesta, no es esta, sino en explicar que no es contradictorio que en Dios el esse sea común y que sea el con titutivo formal de cada una de las tres personas, pues, Santo Tomás no solo afirma lo primero sino también esto último.

Aqui Santo Tomás no lo explica, pues ya lo ha hecho al exponer su concepción del supuesto en la primera parte de la Summa al decir:

> Distintio autem in divinis non fit nisi per relationes originis, ut dictum est supra (q.28,a.3). Relatio autem in divinis non est sicut accidens inhaerens subiecto, sed est ipsa divina essentia: unde est subsistens sicut essentia divina subsistit. Sicut ergo deitas est Deus, ita paternitas divina est Deus Pater, qui est persona divina. Persona igitur divina significa relationem ut subsistentem.(54)

Por tanto, afirma Santo Tom's, que la distinción de las tres personas divinas, Padre, Hijo, Espíritu Santo, en Dios es por la "relationis originis", la relación de origen, es decir, por la paternidad, "paternitatis", filiación, "filiationis" y "spirationis passivae", y espiración pasiva respectivamente.

Estas relaciones o propiedades personales no son como las de los entes creados, accidentes que advienen a la substancia, sino que son "ipsa divina essentia", son la misma esencia o naturaleza divina. Ahora bien, como la naturaleza divina se identifica con su esse o es el mismo Ipsum Esse Subsistens, resulta que estas relaciones son subsistentes, o el mismo ipsun Esse subsistens relativo. Y asi, añade Santo Tomás, la relación divina de paternidad es Dios Padre, es lo que constituye a la persona del Padre, pues Santo Tomás aclara que por Dios Padre entiende que es la persona divina.

Por lo tanto, las personas divinas se constituyen por las relaciones subsistentes o por el ipsum esse subsistens relativo. Por esto añade Santo Tomás que la persona divina significa la relación subsistente, "significa relationem subsistens". No se constituyen, por tanto, por el ipsum esse sub-

sistens que es Dios, en cuanto es uno, sino por las relaciones subsistentes o el esse divino relativo.

De manera que según esto, como dice Billot, en la obra, ya citada, De Verbo Incarnato:

> Esse est quidem unum in divinis, sicut omnia absoluta; sed tribus distinctis modis relativis habetur, ita ut esse Patris personale qua tale, non sit esse personale Filii, nec Spiritus Sancti. Est igitur Filius idem esse quod Pater et Spiritus Sanctus, sed cum alia relatione....esse divinum prout per filiationis relationem habetur modo distincto, eodemque alii supposito penitus in communicabili. (55)

Por tanto, en Dios el ipsum Esse subsistens es uno, pero solo bajo el aspecto absoluto. Tomado de este modo, el esse no puede ser el constitutivo formal de las personas divinas, pues el constitutivo de la persona no es el esse común, y por ello comunicable, sino el esse propio, y por lo mismo incomunicable.

Ahora bien, dice Billot, este mismo ipsum Esse subsistens, único es relativamente triple. De manera que hay en Dios un esse paternum, un esse, filiale y un esse spiratum, pero no es que el esse sea multiplicado triplemente, sino que siendo uno e inmultiplicable es relativamente tres, en el sentido que "tribus distinctis modis relativis habetur", que es tenido de tres modos distintos. Cada Persona lo posee de una manera propia, según las relaciones de paternitatis, filiationis y spirtationis pasivae. De manera que el mismo esse es afectado por distintas relaciones.

Asi, el Padre es el ipsum Esse Subsistens paternum, es decir, el Esse subsistente cualificado y diversificado por la relación de Paternidad. El Hijo es el ipsum esse subsistens filiale, esto es, el esse subsistens afectado y diversificado por la relación de filiación. El Espiritu Santo es el ipsum esse subsistens, modificado y diversificado, siempre según nuestro modo de entender, por la relación de espiración pasiva .

Ahora bien, estos tres esse relativos divinos distintos, sí pueden ser el constitutivo formal de cada una de las

personas divinas, pues como "per relationem habetur modo distincto", por cada relación el esse es tenido de modo distinto, es decir, que por cada una de ellas el esse es hecho distinto de las otras dos personas, y, por tanto, propio. Por ello, como dice Billot "incommunicabile", incomunicable de las otras dos. Y así de este modo se explica como siendo único el esse subsistens es el constitutivo formal de Dios trino. De manera que tanto en Dios como en las criaturas el constitutivo formal de la persona es el esse.

CAPITULO III

LA OBJECION BASADA EN EL TEXTO DEL QUODLIBET II

Ø 1. Las diversas formulaciones de la objeción.

El tercer argumento basado en textos de Santo Tomas que dan los cayetanistas, es el mas repetido y utilizado ya que parece que afecta de un modo mas directo la interpretación caprealista. Está basado en la respuesta segunda, del artículo cuarto de la Question segunda del Qoodlibet II de Santo Tomás.

Este argumento, como los dos primeros, se encuentra ya en el primer cayetanista, Bañez, que lo emplea para probar que no es posible que la subsistencia sea el esse, entendido como un elemento extrínseco, para rebatir lo que considera como auténtica opinión de Capreolo. Bañez lo expone asi:

> Personalitas seu ratio suppositi, est intrinseca omnino personae seu supposito, et ponitur in eiud definitiones, ad existentia non sit de ratione et definitione alicujus rei creatae, sed est actus primus omnis substantiae, sit in articulo sequenti lati explicabimos ergo. (56)

luego la existencia no es la subsistencia. Es decir la "existentia non est de ratione et definitione de alicujus rei creatae", la existencia no entra en la definición de alguna cosa creada, y por tanto, en la definición del supuesto. Y esto dice el texto que los cayetanistas entresacan del artículo del Quoudlibet II de Santo Tomás, pero que aqui Bañez no lo cita, pues según su concepción, el texto completo o sea toda la se-

gunda respuesta es una objeción para su interpretación, y que tiene que resolver. Por consiguiente, concluye Bañez, si la subsistencia, que es un constitutivo del supuesto debe entrar como todo constitutivo en su definición, el esse, que no entra en la definición del supuasto, no puede ser la subsistencia.

Los demás seguidores de Cayetano parece que no se hayan percatado de la dificultad que presenta para ellos la doctrina del Quodlibet y citan el texto, no solo para combatir que el esse, como algo extrínseco, sea la subsistencia, sino tambien que sea un constitutivo intrínseco, tal como hemos visto en el primer argumento. Asi Garrigou Lagrange en La Sintesis tomista, despues de la objeción anterior que hemos visto, da la siguiente razon para mostrar que Santo Tomás no considera el esse como el constitutivo intrínseco del supuesto:

> Santo Tomás dice tambien (quod. II, q.2, a.4, ad.2): ipsum esse non est de ratione suppositi. (57)

Es decir, que si el constitutivo formal de la persona es el esse, éste debe entrar en la definición del supuesto, pero si Santo Tomás lo niega, es que el esse no es el constitutivo del supuesto y, por tanto, tampoco la personalidad.

Igualmente Muñiz repite el mismo argumento para demostrar que:

> Santo Tomás expresamente niega que el ser pertenezca intrinsecamente a la constitución de la persona creada. (58)

asi, despues de citar el texto completo, en el que se dice lo citado por Garrigou Lagrange que el esse no es de "ratione suppositi", añade Muñiz:

> ¿Que debería haber contestado Santo Tomás si pensara que el esse substantiale es el constitutivo formal e intrínseco de la persona creada? ¿Es que puede excluirse de la definición de una cosa aquello por lo cual se constituye en un determinado género o especie, aquello por lo cual se distingue de todas las demás, aquello finalmente que es principio y raiz de todo cuanto de esa cosa concebimos y conocemos? ¡Bonita definición aquella en que se hiciera caso omiso del constitutivo formal e intrínseco de la cosa definida! (59)

Por tanto si Santo Tomás niega que el esse no pertenece a la definición del supuesto, es que el esse no es su constitutivo intrínseco.

Ø 2. El problema que se plantea en el Quodlibet II

También como en el texto anterior, para comprobar si es licita esta inferencia, hay que examinar el artículo donde aparece el texto citado. Dicho artículo trata, tal como se titula:"Utrum in angelo sit idem suppositum et natura", de sí en los ángeles es lo mismo el supuesto y la naturaleza. Santo Tomás lo niega y explica la razón en el cuerpo del artículo, que empieza asi:

> Dicendum quod ad huius quaestionis intelligentiam oportet considerare quid sit suppositum et quid sit natura. Natura autem, quamvis multipliciter dicatur, tamen uno modo dicitur ipsa substantia rei, ut dicitur in V Metaph., secundum quod substantia significat essentiam vel quidditatem rei, vel quid est. Illud ergo significatur nomine naturae, proud hic loquimur de natura, quod significat definitio; unde Boethius dicit in libro De Duabus naturis, quod natura est unum quodque informans specifica differentia; differentia enim specifica est completiva definitionis. Suppositum autem est singulare in genere substantiae, quod dicitur Hypostasis vel substantia prima;....

En primer lugar, para averiguar si en los ángeles el supuesto es la misma naturaleza, hay que establecer lo que se entiende por naturaleza y por supuesto. La "natura" se toma en el sentido de substancia, en cuanto que ésta significa la esencia o quiddidad, que se expresa en la definición, es decir la esencia o naturaleza abstracta o substancia segunda, pues como ya veremos, la naturaleza individual no puede expresarse en la definición. En cambio el supuesto o hispóstasis es "singulare in genere substantiae", el singular de esta substancia segunda, o la naturaleza o esencia individual; por esto se puede llamarle "substantia prima". Aunque el supuesto es la maturaleza individual, luego Santo Tomás precisará que tiene otro constitutivo de manera que, aún siendo solo lo individual posee otro elemento o constitutivo. Continua diciendo

Santo Tomás en este texto:

> ... et cuia substantiae sensibilis, compositae ex materia et forma, sunt magis nobis notae, ideo in eis primo videamus quomodo se habet essentia vel natura ad suppositum.

En segundo lugar, hay que determinar de que modo tiene el supuesto esta naturaleza o esencia abstracta, para ello lo averiguaremos en las substancias compuestas de materia y forma, ya que por ser sensibles son mas conocidas por nosotros.

> Dicunt autem quidam quod forma partis est idem cum forma totius secundum rem, sed differt sola ratione; nam forma partis dicitur in quantum facit materiam esse in actu, forma autem totius in quantum constituit speciem, sicut anima dicitur forma partis, in quantum facit corpus esse in actu, et similiter dicitur anima forma totius in quantum constituit speciem humanam, et sit dicitur humanitas, et secundum hoc, in rebus compositis, natura est pars suppositi, nam suppositum est individuum compositum es materia et forma, ut dictum est. (60)

Añade, pues, Santo Tomás que, con respecto a las substancias compuestas de materia y forma, se dice que la forma partis, es decir la forma que "facit materiam esse in actu", que hace ser a la materia en acto, que la determina dandole la actualidad, y que junto con ella constituye la esencia substancial, de ahi que se le denomina forma partis, la forma en cuanto considerada como parte, es idéntica realmente con la forma totius. Esta última es la forma del todo, es lo que constituye la especie "constituit speciem" es decir que es la especie o naturaleza abstracta. Y por tanto la forma partis o forma substancial y la forma totius o esencia abstracta solo se diferencian por la razón, en cuanto pueden considerarse de distinto modo, como prueban las distintas definiciones.

Pero entonces dada esta identidad el alma es forma partis, en cuanto forma del hombre y el alma es tambien forma totius, es decir es tambien la, "humanidad". Santo Tomás, igualmente se refiere a lo mismo en otro pasaje de la Summa contra Gentes que confirma nuestra interpretación, pues dice:

> Dicunt autem quidam quod forma partis eadem est et forma totius, sed dicitur forma partis secundum quod facit materiam esse in actu; forma vero totius dicitur secundum quod complet speciei ratione. Et secundum hoc, humanitas non es aliut realiter quam anima rationalis... (61)

Por tanto, por otra parte dice aqui Santo Tomás, que si la forma partis o forma substancial es lo mismo que la forma totius o naturaleza abstracta resulta que esta naturaleza es solo la forma. Es decir, que por ejemplo la "humanidad" incluye, entonces, solamente el alma o forma del hombre.

Ahora bien, como dice Santo Tomás en el cuerpo del artículo del Quodlibet, el supuesto, en las substancias compuestas, es "individuum compositum ex materia et forma" el individuo compuesto de materia y forma. Es decir el supuesto es la esencia individual, como ya se ha dicho, de estas substancias. Y, por tanto, si la forma es la naturaleza abstracta, parece que esta naturaleza sea parte del supuesto, "natura est pars suppositi". Con ello resulta que el supuesto tiene a la naturaleza abstracta como siendo una de sus partes constitutivas o como constitutivo intrínseco.

Sin embargo, esto es falso, tal como añade Santo Tomás en el Quodlibet:

> Sed praedicta positio non videtur esse vera, quia -ut dictum est- natura vel essentia dicitur it quod significat definitio. Definitio autem in rebus naturalibus non solum significat formam sed etiam materiam, ur dicitur in VI Metaph. Relinquitur ergo quod in rebus compositis ex materia et forma essentia vel natura non sit sola forma, sed compositum ex materia et forma. (62)

El supuesto o la naturaleza individual por tanto, no incluye la naturaleza abstracta como uno de sus constitutivos. Puesto que, es falso que la forma partis o forma substancial sea lo mismo que la forma totius, la forma del todo, del compuesto, pues entonces, como hemos visto, ocurre que la naturaleza abstracta o esta forma totius no es más que la forma substancial, y no es asi. En efecto, añade Santo Tomás que la naturaleza abstracta es lo que se significa en la de-

finición, "id quod significat definitio". Por otro lado la definición comprende la materia y la forma, "definitio non solum significam formam sed etiam materiam". Por consiguiente, la naturaleza abstracta significa la materia y la forma. Como tambien lo dice Santo Tomas en la Summa contra Gentes:

> Sed quia humanitas est essentia hominis; essentia autem rei est quam significat definitio; definitio autem rei naturalis non signficat tantum formam, sed formam et materiam: necessarium est quod humanitas significet compositum ex materia et forma sicut et homo.

Asi, la humanidad, que es la esencia o naturaleza abstracta es lo que se significa en la definición de hombre. Esta, como toda definición debe significar la materia y la forma, es decir el cuerpo y el alma. Por tanto, la humanidad no comprende solo el alma, sino el cuerpo y el alma, la materia y la forma, igual que los incluye el "hombre". Es decir, que la naturaleza abstracta incluye los mismos principios constitutivos que la naturaleza individual o supuesto. Por esto la naturaleza abstracta no puede ser parte del supuesto. Ahora bien, aun incluyendo los mismos componentes el supuesto no es idéntico a la naturaleza abstracta porque, como continúa diciendo Santo Tomas en el Contra Gentes, se incluyen en ambos de diferente modo.

> Differenter tamen. Nam humanitas significat principia essentialia specie, tam formalia quam materialia, cum praecisione principiorum individualium, dicitur enim humanitas secundum quam aliquis est homo; homo autem non est aliquis ex hoc quod habet principia individualia, sed ex hoc solum quod habet principia essentialia speciei. Humanitas igitur significat sola principia essentialia speciei. Unde significatur per modus partis.

Asi pues, la naturaleza abstracta solo incluye los principios esenciales, materia y forma, sin los principios individuantes. Asi la"humanidad" solo incluye el cuerpo y el alma, pero no el cuerpo y el alma concretos. Y ello porque la naturaleza abstracta es, como ya se ha dicho, "id quo aliquid est", por lo que algo es, o como dice aqui Santo Tomás: "secundum quam aliquis est" según lo cual algo es, por lo

que algo es de una determinada especie; y si lo es no lo es por los principios individuantes, sino por los principios esenciales, no puede incluir la individuación. Precisamente por carecer de los caracteres individuantes la naturaleza abstracta "significatur per modus partis", se significa por modo de parte. Es decir, que la naturaleza abstracta es un todo que se significa como parte.

En cambio, el supuesto común o concreto común, continua diciendo Santo Tomás, significa los principios esenciales de otra forma:

> Homo autem significat quidem principia essentialia speciei, sed non excludit principia individuantia a sui significatione: nam homo dicitur qui habet humanitatem, ex quo non excluitur quim alia haberet possit. Et propter hoc homo significatur per modum totius: significat enim principia speciei essentialia in actu, individuantia vero impotentia.

El supuesto común o la esencia individual común a varios singulares, incluye los principios esenciales pero individualizados. Asi "hombre" o supuesto común, es el que tiene la humanidad, "qui habet humanitatem". Precisamente por ello la esencia individual común, porque tiene la naturaleza abstracta con los principios individuantes, se significa por modo de todo "significatur per modum totius". Ahora bien, dice tambien Santo Tomás que los principios esenciales los significa en acto, "in actu" y los principios individuantes, "individuantia" en potencia, "in potentia", por esto como veremos el supuesto puede ser común. Por el contrario añade Santo Tomas que:

> Socrates vero significat utraque in actu, sicut et differentiam genus habet potestate, species vero actu. (63)

Sócrates o la esencia individual singular o el concreto singular o el supuesto singular, significa los principios esenciales y los individuantes ambos en acto.

Hay que aclarar que aqui los términos "potentia" y "actus" no tienen la significación de ser en acto y ser en potencia, po que el acto no se predica de la potencia ni la potencia del acto. Asi la materia que es ser en potencia

no se predica de la forma, ser en acto, pues no se puede decir la forma es la materia o sea predicar una parte de otra parte. En cambio el concreto común se predica del singular pues se puede decir "Sócrates es hombre" un todo del todo. Asi lo dice Santo Tomás en el capitulo II del De ente et essencia, en un texto paralelo:

> ...quod essentiam hominis significat hoc nomen"homo" et hoc nomen "humanitas" sed diversi mode, ut dictum est, quia hoc nomen "homo" significat eam ut totum, in quantum scilicet non praescindit designationem materiae sed implicite continet eam et indistincte, sicut dictum est quod genus continet differentiam, et ideo praedicatur hoc nomen "homo" de individuis; sed hoc nomen "humanitas" significat eam ut partem, quia non continet in significatione sua nisit ut quod est hominis in quantum est homo et praescindit omnem disignationem materiae, unde de individuis hominis non praedicatur.

Asi pues, con el término "hombre" se expresa la esencia del hombre como un todo, puesto que contiene los principios esenciales, pero individualizados, porque se designa a la materia individual implícita e indistintamente "implicite et indistincte". En cambio con el nombre de "humanidad" la esencia se expresa como parte, pues solo contiene los principios esenciales o sea "it quod est hominis in quantum est homo" y no designa la materia signada. Pero añade Santo Tomas que se puede predicar el concreto común del singular porque el primero contiene la materia signada implícita e indistintamente, igual que el género contiene la diferencia de este modo y asi se puede predicar del individuo. Al decir que la materia signada se contiene "indistinte" Santo Tomás quiere significar que esta materia se encuentra de un modo indeterminado, puesto que lo compara con el modo que está incluida la diferencia en el género; y refiriéndose a esta última inclusión ha dicho un poco mas arriba que:

> Et quia, ut dictum est, natura spequiei est indeterminata respectu indivdui, sicut natura generis respecto speciei.... (64)

Por tanto en el De ente et essentia dice Santo Tomas que el hombre, "concreto común", contiene los principios individuantes de modo indeterminado, y en el Contra Gentes

en potencia, ysson paralelos ambos textos es que el término "im potentia" significa indeterminado y por tanto, el termino acto significa determinado.

Asi pues, si la naturaleza abstracta no es la forma partis o forma substancial sino que contiene a esta forma y tambien a la materia aunque no individualizada y por tanto no es una parte o constitutivo del supuesto, este último no la incluye como uno de sus constitutivos.

Ø 3. La diferencia entre el supuesto y la naturaleza abstracta.

En tercer lugar para averiguar si en lós ángeles el supuesto es idéntico o no a la naturaleza, hay que examinar como continua diciendo Santo Tomás, que:

> Restat ergo considerandum, cum suppositum vel indiduum naturale sit compositum ex materiam et forman. sit idem essetiae vel naturae. Et hanc quaestionem movet Philosophus in lib. VII Metaph. ubi inquirit utrum sit idem unumquodque et quod quid est eius. Et determinat quod in his quae dicuntur per se idem est res et quod quid est rei; in his autem quae dicuntur per accidens non est idem.

Puesto que la naturaleza abstracta, según lo dicho, contiene la materia y la forma y la naturaleza individual o supuesto tambien contiene a amabs hay que averiguar, añade Santo Tomás, si son idénticos el supuesto y dicha naturaleza abstracta. Para ello formula el principio que le permitirá resolver esta cuestión. El principio, puesto bajo la autoridad de Aristóteles, dice que: "in his quae dicuntur per se" es lo mismo el individuo o supuesto, "res", y la naturaleza, "quod quid est rei"; en cambio, "in his autem quae dicuntur per accidens" no es lo mismo el supuesto de la naturaleza; y lo aclara con el siguiente ejemplo, que añade a continuación:

> Homo enim nil aliud est quam quod quid est hominis, nihil enim aliud significat homo quam animal gressibile bipes; sed res alba non est idem omnino ei quod quid est album, quod scilicet significatur nomine albi; nam album nihil significat nisi qualitatem, ut dicitur in praedicamentis; res autem alba est substantia habens albedinem.

Asi pues, si todo lo que constiene el supuesto es esencial o per se, el supuesto, es identico a la naturaleza

y si contiene algo que accede a los principios esenciales, entonces el supuesto difiere de la naturaldza. Santo Tomás aplica este principio para resolver èl problema que se palntea en este artículo. En efecto, añade:

> Secundum hoc, ergo cuicumque potest aliquid accidere quod non sit de ratione suae naturae, in eo differt res et quod quit est rei, sive suppositum et natura. Nam insignificatione naturae includitur solum it quod est de ratione speciei; suppositum autem non solum habet haec quae ad rationen speciei pertinen sed etiam alia quae ei accidunt; et ideo suppositum signatur per totum, natura autem sive quidditas ut pars formalis.

Asi pues, en los entes, que hay composición de substancia y accidentes, la naturaleza y el supuesto difieren, porque la naturaleza incluye los elementos constitutivos de la especie, asi por ejemplo, la naturaleza humana incluye la animalidad y la racionalidad; el supuesto incluye esta misma naturaleza pero, con la materia signada, y además incluye los accidentes y el esse. El supuesto por tanto no es la naturaleza específica en cuanto tal sino la esencia singular. Por esto el supuesto es significado como un todo y la naturaleza como la parte formal. Por consiguiente en el supuesto accede algo que no es de su razon esencial y por esto el supuesto difiere de la naturaleza. Añade Santo Tomás que:

> In solo autem Deo non invenitur aliquod accidens praeter eius essentiam, cuia sum esse est sua essentia ut dictum est: ed ideo in Deo es omnino iden suppositum et natura.

Es decir, que como en Dios no accede, "accidens" algo sobre su esencia puesto que la esencia de Dios es su esse, rn Dios no se diferencia el supuesto de la naturaleza.

En el caso de las substancias inmateriales creadas o ángeles seran distintos el supuesto y la naturaleza, porque, como añade Santo Tomás:

> In angelo autem non est omnino idem, quia aliquid accidit ei praeter it quod est de ratione suae speciei; quia et ipsum esse angeli est praeter eius essentiam seu naturam; et alia quaedam ei accidunt quae omnino pertinent ad suppositum, non autem ad naturam.

En las substancias inmateriales creadas y, por tanto también en las substancias materiales, la naturaleza y el supuesto no son lo mismo,"non est omnino idem". El motivo, dice Santo Tomas, es porque el supuesto de estas substancias incluye, además de la naturaleza específica, al esse, "et ipsum esse angeli" y otros elementos que acceden a la naturaleza, "et alia quaedam ei accident", como son los accidentes. Porque, al igual que el esse, los accidentes pertenecen al supuesto y no a la naturaleza, "quae omnino pertinent ad suppositum, non autem ad natura",

Asi pues, según Santo Tomás, el supuesto incluye además de la esencia singular no solo el acto de ser sino tambien los accidentes. Podría parecer, por tanto, que para Santo Tomás de la misma forma que los accidentes no son uno de los constitutivos del supuesto, y, sin embargo, pertenecen al mismo, tampoco puede inferirse que el esse, aun perteneciendo al supuesto, tal como afirma Santo Tomás, sea un constitutivo del mismo.

Ahora bien, hay que tener en cuenta que todo lo que el supuesto incluye no lo incluye del mismo modo. Asi el supuesto posee un tipo de con titutivos que son constitutivos esenciales, como lo son el constitutivo material y el constitutivo formal, es decir la naturaleza individual y el esse a ella proporcionado. El supuesto tambien posee otros constitutivos que son constitutivos accidentales, como lo son los accidentes.

Pero, asi como los constitutivos esenciales son imprescindibles para la constitutición del supuesto, no lo son en cambio, los constitutivos accidentales. Porque estos últimos si estan o no estan en el supuesto, éste permanece substancialmente inmutable. Porque son elementos accesorios que simplemente terminan al supuesto, pero no lo con tituyen primariamente. Por consiguiente es posible sostener que para Santo Tomás el esse es un constitutivo del supuesto, aunque un constitutivo esencial; y al mismo tiempo afirmar que los accidentes constituyen al supuesto, pero como constitutivos ac-

cidentales. Por esto, dice Santo Tomás, en el último texto citado que ambos pertenecen "pertinent" al supuesto.

En definitiva en el cuerpo del artículo del Quodlibet Santo Tomás sostiene que en Dios el supuesto y la naturaleza no difieren porque su esse es su esencia. En cambio en las substancias inmateriales creadas, y por tanto tambien en todas las demás, el supuesto es distinto de la naturaleza porque además de los principios esenciales incluye algo accedido como son su esse y los accidentes.

Ø 4. Los modos de "acceder" a la naturaleza.

En el artículo se incluyen dos objeciones, con las correspondientes respuestas, en las que Santo Tomás precisa lo dicho en el cuerpo del artículo. La primera objeción dice:

> Videtur quod in angelo idem sit suppositum et natura. In his enim quae sunt composita ex materia et forma differt suppositum et natura, quia suppositum addit supra naturam speciei materiam individualem quod non potest esse in angelo si angelus non sit compositum ex materia et forma. Ergo in angelo non differt suppositum et natura.

La objeción, por tanto indica que puede aceptarse que en las substancias materiales creadas el supuesto y la naturaleza abstracta difieran. Porque estas substancias están compuestas de materia y forma, y, por tanto, el supuesto añade, "addit", sobre la naturaleza específica la materia individual, "materiam individualem". Ahora bien, en los ángeles, al ser substancias inmateriales, no estan compuestas de materia y forma y, por tanto, el supuesto no puede añadir la materia individual a la naturaleza. Por consiguiente en los ángeles el supuesto no difiere de la naturaleza, tal como se sostiene en el cuerpo del artículo.

Santo Tomás explica como difieren supuesto y naturaleza en los ángeles al responder que:

> Ad primum ergo dicendum, quod non solum incommpositis ex materia et forma invenitur aliquod accidens praeter essentiam ipsius speciei, sed etiam in substatis speritualibus quae non componitur com onuntur ex materia et forma; et ideo in utrique suppositum non est omnino idem quod ipsa natura.

es decir, no solamente en las substancias materiales o "in compositis ex materia et forma", en los compuestos de materia y forma, accede o sobreviene algo a la esencia, y, por tanto, en el supuesto se encuentra algo extraño a la esencia o a la naturaleza, sino también en las "substantiis spiritualibus" en las substancias espirituales o substancias inmateriales creadas, a pesar de que no esten compuestas de materia y forma. Por eso, tanto en unas como en otras la persona difiere de la naturaleza, "suppositum non est omnino idem quod ipsa natura" En el sentido de que el supuesto incluye algo mas que la mera naturaleza.

Ahora bien, no accede o sobreviene lo mismo a la naturaleza, ni del mismo modo en ambas substancias. Pues continúa diciendo Santo Tomas:

> Hoc tamen est aliter et aliter in utrisque. Dupliciter autem aliquid accipitur ut accidens praeter rationem speciei. Uno modo quia non cadit in definitione significante essentiam rei, sed tamen est designativum vel determinativum alicujus essentialium principiorum, sicut rationale accidit animali ut pote praeter definitionem eius existens, et tamen est determinativum essentialiter animalis, unde est essentiale hominis et de ratione eius existens. Alio modo accidit aliquid alicui, quia nec est in eius definitione, nec est determinativum alicuis essentia alium principiorum, sicut albedo accidit homini.

Asi pues, para determinar lo que incluye el supuesto o persona además de la esencia abstracta, es decir, lo que accede sobre esta última, indica Santo Tomás que existen dos modos de acceder, "accipitur", algo a la especie o esencia abstracta.

En el primer modo, este algo no entra en la definición de la esencia, "non cadit in definitione significante essentiam rei", pero, sin embargo, es designativo o determinativo de alguno de sus principios esenciales, "est designativum vel determinativum".

Santo Tomás pone como ejemplo la esencia animal, sobre la que accede, "accidit" la racionalidad. En efecto, esta diferencia específica se añade al género y no entra en su

definición. La racionalidad no se incluye en la definición de animal. Además, la diferencia es designativa o determinativa de los principios esenciales del género. Asi, racionalidad determina al animal a ser hombre, a ser una especie. Por esto, es en ella cuando la racionalidad entra en la definición o "ratione" del hombre, es decir, de la especie.

En el segundo modo de acceder algo sobre la esencia, este algo tampoco entra en la definición de la esencia "nec est in eius definitione", pero sin embargo, tampoco es designativo o determinativo de algún principio esencial, "nec est determinativum alicuis essentialium principiorum". Santo Tomas da como ejemplo de este modo de acceder el accidente blanco, que se añade al hombre. En efecto, lo blanco, el accidente, no entra en la definición de la especie hombre. Ni tampoco es determinativo o designativo de sus principios esenciales.

Determinados los dos modos de acceder, Santo Tomás en esta respuesta pasa a continuación a determinar a que modo pertenece todo lo que accede a la esencia abstracta de las dos clases de substancias creadas.

Asi, en primer lugar, con respecto a las substancias materiales dice:

> His ergo quae subt composita ex materia et forma accidit aliquid praeter rationem speciei existensutroque modo. Cum enim de ratione speciei humanae sit quod componatur ex anima et corpore, determinatio corporis et animae est praeter rationem speciei, et accidit homini in quantum est homo quod sit ex hac anima et ex hoc corpore, sed convenit per se huic homini, de cuius ratione esset, si definiretur, quod esset ex hac anima et ex hoc corpore; sicut de ratione hominis communis est quod sit ex anima et corpore. Accidunt etiam compositis ex materia et forma, praeter rationem speciei multa alia quae non sunt determinava essentialium principiorum.

En las substancias materiales se dan, pues, los dos modos de acceder algo sobre la esencia abstracta. Según el primer modo, acceden o sobrevienen los principios individuantes. Es decir, que se añaden a la esencia, no entrando en la definie ción de esta esencia, pero, sin embargo, son designativos o determinativos de sus principios esenciales.

En efecto, Santo Tomás pone como ejemplo la esencia hombre, que está compuesta de alma y cuerpo. Sobre ella se añaden los principios individuantes. Estos son algo que determinan a los principios esenciales, alma y cuerpo, es decir, que los hace ser esta alma, "hac anima", y este cuerpo,"hoc corpore", que los individualiza. De manera que los principios individuantes son designativos o determinativos de los principios esenciales. Ademas, estos principios no entran en la definición de la esencia o especie hombre. Aunque, sin embargo, precisa Santo Tomás, entrarían en la definición del individuo, "huic homini", si éste se pudiera definir, "de cuius ratione esset si definiretur". Porque a la esencia individualizada pertenecen esencialmente estos principios, "convenit per se".

Según el segundo modo, en las substancias materiales acceden o se sobreañaden a su esencia otros elementos, es decir, algo que no entra en la definición de dicha esencia, ni tamposo son designativos o determinativos de sus principios esenciales. En efecto, dice Santo Tomás que "accidunt etiam", se añade a la esencia "multa alia", muchos otros, que no pertenecen a la "rationem speciei", a su definición, y que además "non sunt determinativa essentialium principiorum", no son determinativos de sus principios esenciales.

Estos elementos, o estos "multa alia", como ha dicho en el cuerpo del artículo, son el "ipsum esse" y "quaedam ei accidunt", y los accidentes, y que Santo Tomás lo recordará a continuación. Pues, como dice en el cuerpo del artículo el esse y los accidentes no pertenecen a la naturaleza o esencia abstracta, por ello, como dice ahora, no entran en su definición.

Por sonsiguiente, si en las substancias materiales el supuesto incluye estos elementos, los principios individuantes, el esse y los accidentes, que no pertenecen a la esencia o naturaleza y que se añaden a ella, pero de dos modos distintos, el supuesto y la naturaleza, en estas substancias, diferiran por dos maneras distintas.

La primera, según el primer modo, por los principios

individuantes, que estan fuera de la definición de la especie, es decir, de la esencia o naturaleza abstracta. Pero son determinativos de los principios esenciales y por ello entran en la definición de la esencia individualizada, es decir, del individuo o supuesto.

La segunda, según el segundo modo, por el esse y los accidentes, que estan fuera de la definición de la especie, de la esencia abstracta. Pero no son determinativos de los principios esenciales, como ocurre con los principios individuantes, y por ello no entran en la definición del supuesto o individuo. Aunque, sin embargo se atribuyen a él, porque pertenecen al supuesto.

En segundo lugar, con respecto a las substancias inmateriales creadas dice Santo Tomás que:

> Substantiis vero inmaterialibus creatis accidunt quidem aliquit praeter rationem speciei quae non sunt determinativa essentialium principiorum, ut dictum est; non tamen accidunt eis aliqua quae sunt determinativa essentiae speciei quia ipsa natura speciei non individuatur per materiam sed per se ipsam, ex hoc quod talis forma non est nata recipi in aliquid materia; unde per seipsam non est mutiplicabilis, neque praedicabilis de pluribus. Sed quia non est sum esse, accidit ei aliquid praeter rationem speciei, scilicet ipsum esse et alia quae attribuntur supposito et non naturae. Propter quod suppositum in eis non est omnino idem cum natura.

En las substancias inmateriales creadas se dá solamente un modo de añadirse algo a la esencia abstracta. Pues, dice Santo Tomás, que en ellas se añade algo, "quidem aliquid", que no es designativo o determinativo de los principios esenciales, "non sunt determinativa essentialium principiorum". Por tanto, en estas substancias se añade el esse y los accidentes. Y sobreviene " accidunt", según el segundo modo, es decir, no entran en la definición de la esencia ni la determinan.

Añade Santo Tomas que solo puede añadirse estos elementos a la esencia de este modo, porque estas substancias carecen de principios individuantes distintos de si. Y ello porque "quia ipsa natura speciei non individuatur per materiam", su naturaleza específica no es individuada por la materia, pues

carecen de materia, por ello su esencia se individua por si misma, "per se ipsum". Es decir, su forma es lo que con tituye su esencia y no es recibida en ninguna materia. Por ello dice Santo Tomás "non est multiplicabilis, neque praedicabilis de pluribus", no es multiplicable ni predicable de muchos.

Pero, puesto que en estas substancias la naturaleza o esencia se distingue del esse recibido, es decir, que la esencia "non est sum esse", a la esencia le sobreviene el esse, o como dice Santo Tomás "accidit ei aliquid", se le añade algo a dicha esencia. Y ahora Santo Tomás precisa, ya que en el artículo se está tratando de estas substancias, que este algo es el esse, "scilicet ipsum esse", y además "et alia quae atribuntur supposito et non naturae" lo que se atribuye al supuesto y no a la naturaleza, esto es, los accidentes.

Por consiguiente a la esencia de estas substancias inmateriales creadas solamente les sobreviene el esse y los accidentes, que no pertenecen a su definición, ni son designativos o determinativos de sus principios esenciales. Y asi, en estas substancias, si el supuesto incluye el esse y los accidentes además de la esencia, el supuesto y la naturaleza diferiran. No por la primera manera como lo hacen las substancias materiales. Es decir, según el primer modo por los elementos determinativos e individuantes de los principios esenciales, puesto que su naturaleza se individúa por sí misma.

Solamente diferiran por la segunda manera, es decir, según el segundo modo de diferir, por el "ipsum esse" y los accidentes, pues dice Santo Tomás que estos últimos no se atribuyen a la naturaleza sino al supuesto, lo que, como hemos dicho es propio de los accidentes al igual que el esse. Ambos estan fuera de la definición de la especie y no son determinativos o designativos de los principios esenciales y, por ello, no entran en la definición del individuo o supuesto.

Determinado lo que se añade a la naturaleza de las substancias inmateriales creadas y del modo como les sobreviene, Santo Tomás con ello ha resuelto la objeción que se presentaba. En efecto, pues aunque los ángeles carezcan de principios in-

dividuantes, no por ello se identificará el supuesto y la naturaleza. No diferiran en cuanto a estos principios, como ocurre en las substancias materiales, pero diferiran, tambien como en las otras substancias materiales porque el supuesto añade a la naturaleza o esencia el "ipsum esse" y los accidentes. Precisamente por este esse, dice Santo Tomás terminando la respuesta "suppositum in eis non est omnino idem cum natura", el supuesto no es lo mismo que la naturaleza.

Esta respuesta, confirma, una vez mas, que el supuesto y la naturaleza individual difieren por el esse. Pues Santo Tomás lo dice explicitamente en todo el artículo, como estamos comprobando. Y además, confirma que el esse para Santo Tomas constituye al supuesto y a la persona en cuanto tales. Pues, como hemos dicho, aunque aquí tambien diga que se diferencias por los accidentes, éstos no son elementos necesarios para la constitutición de la persona sino accidentales.

Ø 5. El esse no es de "ratione suppositi" pero "pertinet ad suppositum"

Santo Tomás se propone en este artículo una segunda objeción que dice asi:

> Sicut esse non ponitur in definitione naturae, ita non penaratur in deffinitione suppositi vel singularis si suppositum vel singulare difiniretur. Ergo suppositum per esse a natura non differt; nullo ergo modo differunt suppositum et natura.

La dificultad que se presenta es, pues, que según la respuesta anterior el esse no entra en la definición de la naturaleza o no se pone en ella, "esse non ponitur in definitione naturae". Ni tampoco entraría en la definición de la naturaleza individual o supuesto, si ésta se pudiera definir, "si suppositum vel singulare definiretur", pues se ha dicho que el esse no es designativo ni determinativo de los principios esenciales. Por consiguiente, el supuesto y la naturaleza, tanto en las substancias materiales como en las inmateriales creadas, no puedan diferir por el esse, "suppositum per esse a natura non differt". Y teniendo en cuenta que en las substancias inmateriales creadas, el supuesto y la naturaleza no difieren por los principios individuantes, pues tambien se

ha dicho que carecen de ellos. En ellas, por tanto, no difieren el supuesto y la naturaleza de ningún modo, "nullo modo differunt". Lo que va en contra de lo que se sostiene en el cuerpo del artículo.

Santo Tomás responde diciendo que:

> Non omne quod accidit alicui praeter rationem speciei est determinativum essentia ipsius, ut oporteat illud poni in ratione eius, sicum dictum est; et ideo, licet ipsum esse non sit de ratione suppositi, quia tamen pertinet ad suppositum et non est de ratione naturae, manifestum est quod suppositum et natura non sunt omnino idem in quibuscumque res non est sum esse. (65)

Santo Tomás, responde, por tanto, que es cierto, como ya se ha dicho, "sicum dictum est" que no todo lo que accede o sobreviene a la esencia o naturaleza es determinativo o segignativo de la misma. Solamente lo son los principios individuantes. No en cambio el esse. Por ello, no puede todo lo que sobreviene a la esencia entrar , "illud poni", en la definición del individuo o supuesto. Solamente los princios individuantes se pondrían en la definición del supuesto o individuo, si éste se pudiera definir, y no en cambio, los accidentes y el esse.

Por consiguiente, "et ideo", por ello diche Santo Tomás "licet ipsum esse non sit de ratione suppositi", aunque el esse no sea de la razón o definición del supuesto, es decir que no entre o no se ponga en la definición del supuesto, sin embargo se añade o accede a la esencia, y por tanto pertenece al supuesto, "tamen PERTINET ad suppositum", a pesar de que no es un elemento esencial, de que no entra en la definición de la esencia, "non est de ratione naturae". Es decir, que como se ha dicho, el esse accede a la esencia de un modo que no entra en su definición, ni es determinativo ni designativo de los principios esenciales. Y por ello no entra en la definición del individuo o supuesto.

Por tanto, como el esse es un elemento que "accede" o se añade a la esencia, el supuesto y la naturaleza o esencia difieren por el esse. Naturalmente de la manera explicada

no como los principios individuantes, que lo hacen de otro distinto. De manera que en las substancias inmateriales, a pesar de que el supuesto y la naturaleza no puedan diferir por los principios individuantes, difieren por el esse. Y por tanto, tambien en ellas el supuesto y la naturaleza no son identicos, "suppositum et natura non sunt omnino". Y asi ocurre en "quibuscumque", en todo ente que [illegible] su esencia no es su esse, "non est sum esse".

La objeción cayetanista, se basa en esta respuesta, o mejor en la frase que incluye de que "esse non est de ratione suppositi", infiriendo por tanto, que el esse no puede ser para Santo Tomás un constitutivo del supuesto y de la persona. La objeción, es pues parecida a la que presenta el mismo Santo Tomás, ya que los cayetanistas no deducen que del hecho que el esse no pertenezca a la definición del supuesto y la naturaleza, que estos últimos no difieran, sino que difieren por otro elemento, el término último y puro.

Por tanto, contesta a esta objeción el mismo Santo Tomás. Y asi los tomistas cayetanistas plantean la misma objeción, en cuanto a lo fundamental, a que está respondiendo Santo Tomás. Y ello basándose en una expresión de esta respuesta y, que aparece otra similar en la objeción. Como acabamos de ver, Santo Tomás acepta la expresión "ipsum esse non sit de ratione suppositi", pero niega la inferencia errónea que se comete a partir de ella. Es decir, que del hecho de que el esse no pertenezca a la definición del supuesto, "licet ipsum esse non est de ratione suppositi", ya que no es determinativo de la esencia, tal como, sin embargo ocurrecon los principios individuantes, que por ello se ponen en la definición del supuesto, no se sigue que no acceda a la esencia y por tanto, el esse pertenece al supuesto, "tamen pertinet ad suppositum"

Esto último no lo citan llos cayetanistas, solo afirman que Santo Tomás en esta respuesta dice que "ipsum esse non est de ratione suppositi". Pero lo que en realidad dice Santo Tomas es que "licet ipsum esse non sit de ratione suppositi" aunque el esse no sea de la razón del supuesto, "tamen

pertinet ad suppositum" sin embargo pertenece a la definición del supuesto.

Por consiguiente, no es válida esta primera objeción cayetanista. Es mas, el texto de Santo Tomás, en la que está basada, pero completado, confirma la interpretación de su doctrina del supuesto y de la persona que hemos expuesto en la primera parte. Porque, en definitiva, lo que se dice en el texto es lo siguiente. El esse no entra en la definición de la naturaleza, ya que realmente se distingue de ella. El esse sobreviene a la esencia de las substancias inmateriales, pero no de modo que sea designativo o determinativo de la esencia y que, asi deba de entrar en la definición del supuesto, tal como ocurre con la individuación. Sin embargo, el esse pertenece, es un elemento constitutivo del supuesto y no de la naturaleza. Por consiguiente, en estas substancias el supuesto y la naturaleza difieren por el esse. Es mas, en todas las substancias en las que difieran la esencia y el esse, difieren el supuesto y la naturaleza.

Ahora bien, según estas afirmaciones del texto, Santo Tomás está considerando al supuesto en la acepción que Capreolo llama denominativa. En efecto, con la expresión "esse non est de ratione suppositi" Santo Tomás excluye que el esse sea de la razón o definición del supuesto, que entre en la definición del supuesto. Al añadir que "esse pertinet ad suppositum", que el esse pertenece al supuesto, lo hace para indicar que el esse está tambien incluido en el supuesto. Por consiguiente, el esse por no entrar en la definición del supuesto no es su constitutivo intrínseco. No forma con lo que es el supuesto, es decir, la esencia individual pues el supuesto es el singular, ya que dice Santo Tomás "suppositum vel singulare", un unum per se. Por tanto el esse queda extrínseco al supuesto, y ello por ser de orden distinto a la esencia individual, que es precisamente el supuesto. No queda a él identificado, le queda siempre distinto, y de este modo se reafirma la distinción real de la esencia y el esse. Asi pues, si el esse "pertinet de este modo al supuesto es que éste está tomado

en su acepción denominativa.

Cuando Santo Tomás, por tanto, excluye que el esse entre en la definición del supuesto (denominativo) excluye que entre in recto, pero no que entre in oblicuo y por ello tampoco que el esse esté consignificado o connotado por el supuesto. Tampoco excluye que el esse sea de "ratione suppositi formaliter", es decir, que entre in recto en la definición del supuesto formaliter. Pues, si el supuesto difiere de la naturaleza a causa del esse, porque el supuesto incluye al mismo, aunque el esse no sea un constitutivo intrínseco y por ello no entre en su definición, puede considerarse tambien a este esse como un constitutivo intrínseco, ya que pertenece al supuesto. Pero entonces el supuesto se está considerando en una acepción distinta, que es la que hemos denominado formaliter.

En esta acepción formal del supuesto el esse es un constitutivo intrínseco del mismo,y junto con la naturaleza singular o esencia individual forma la constitutición total del supuesto. En la que la esencia individual es el constitutivo material y el esse el constitutivo formal. Aqui el esse queda identificado al supuesto, no con identidad total, sino con identidad parcial, pues es solo una parte intrínseca del mismo. Por tanto el esse forma con la esencia un unum per se en la línea del ente. Por ello el esse no solo "pertinet" intrinsecamente al supuesto, sino que también"est de ratione suppositi"entra en su definición.

CAPITULO IV

LA INTERPRETACION DE BAÑEZ DEL QUODLIBET II

Ø 1. La dificultad del texto para la interpretación Cayetanista

Santo Tomás, por tanto, en este artículo del Quodlibet II sostiene que el supuesto o la persona y la naturaleza o esencia abstracta difieren. En las substancias materiales, por los principios individuantes y el esse. En las substancias inmateriales creadas, solamente por el esse. Por consiguiente, tanto en unas como en otras, el supuesto y la naturaleza individual difieren por el esse. Por ello, el supuesto incluye al esse, el esse le pertenece, "pertinet", es decir el esse es un constitutivo del supuesto. A pesar de que no entra en su definición, "esse non est de ratione suppositi", el esse es su constitutivo, pues Santo Tomás, considera al supuesto en su acepción denominativa, en la que el esse no entra "in recto" en la definición del supuesto.

Asi pues, si con el análisis de este artículo del Quodlibet II hemos comprobado que para Santo Tomás el esse es un constitutivo del supuesto, es, por tanto, paradógico que los cayetanista se apoyen en el mismo, para mostrar que no lo es, y asi refutar la interpretación capreolista de la doctrina del supuesto de Santo Tomás.

El texto, en realidad, se puede presentar para mostrar que no es acertada la interpretación cayetanista. Prueba

de ello, es que Bañez, el primer tomista que fue cayetanista, se dió cuenta que este pasaje de Santo Tomás representa una objeción para la doctrina del supuesto que expone, siguiendo a Cayetano. Por ello, Bañez tiene que interpretarlo de una forma un tanto extraña, como ya veremos, en este capítulo, para resolver la dificultad que presenta.

En efecto, el mismo Bañez reconoce la dificultad del texto para la interpretación de Cayetano, en el Dubitatur secundo de su comentario al artículo tercero de la cuestión primera, de la primera parte de la Summa. En este Dubitatur se pregunta Bañez:

> Utrum in rebus immaterialibus suppositum dintinguatur a natura, sicut in substantis materialibus compositis ex materia et forma?

Lo que se pregunta Bañez en esta segunda Dubitatur es, por tanto, lo mismo que Santo Tomás en el artículo que acabamos de exponer. Bañez tambien como Santo Tomás va a contestar que en los entes inmateriales creados el supuesto se distingue de la naturaleza. Pero, antes de explicar las razones de esta distinción, presenta las que se pueden dar para negarla, para luego pasar a rechazarlas.

Una de estas razones por las quc se contesta negativamente a la pregunta que se formula aquí, es decir, por la que se sostiene que en las substancias inmateriales creadas, el supuesto es idéntico a la naturaleza, es la siguiente:

> Quarto. Si in separatis a materia suppositum et natura ditinguuntur, maxime quia suppositum includit esse, quod non includit natura. Haec enim est ratio Divi Thomae, Quodli. II, articu. 4, in corp. et ad primum.

Es decir, se puede afirmar que según Santo Tomás, en el artículo del Quodlibet examinado, en las substancias inmateriales, "separatis a materia", el supuesto y la naturaleza se distinguen. Puesto que, en ellas el supuesto además de la naturaleza incluye al esse, y, en cambio, la naturaleza no lo incluye, "suppositum includit esse" y "quod non includit natura"

Bañez reconoce, por tanto, que según Santo Tomas el

supuesto o la persona incluye al esse y, que precisamente por el esse, sostiene en el Quodlibet, que la persona y la naturaleza no son idénticas en las substancias inmateriales creadas, tal como hemos explicado en el capítulo anterior.

Por tanto, parece que Bañez no debería citar este texto para presentar una razón que apoye que el supuesto y la naturaleza de estas substancias es idéntico. Ahora bien, añade a continuación que:

> Sed haec ratio nulla est; ergo non distinguuntur. Minor probatur: nam esse, ut probabimus dubio praecedenti non potest esse modus constitutivus suppositi, cum sit accidentarius cuilibet creaturae, ergo natura et suppositum in angelis non distinguuntur realiter. (66)

Es decir, que este texto se puede presentar para sostener que la persona ynla naturaleza en los ángeles son identicos, porque al sostener, como hace Santo Tomás, que se diferencian ambas por el esse "haec ratio nulla est", esta razón es nula, y por consiguiente en ellas no se distingue el supuesto y la naturaleza, "ergo non distinguuntur". El motivo de que esta razón no tenga validez, añade Bañez, es porque, según está probado el esse no es un constitutivo del supuesto, "non potest esse modus constitutivus suppositi". Pues, ya se ha dicho en el Dubitatur anterior, como hemos visto, que el supuesto está constitutido, además de la naturaleza, por un modo real que la personifica. El esse no es un constitutivo del supuesto porque es extrínseco al supuesto o naturaleza singular; ya que es lo mas accidental o externo de la esencia, "cum sit accidentarius".

Asi pues, Bañez presenta el problema de que si el supuesto y la naturaleza difieren por el esse, como dice Santo Tomás, entonces el esse es un constitutivo de la persona. Lo cual no puede aceptar, pues ha dicho anteriormente que el constitutivo formal de la persona es un modo real o término último y puro, siguiendo con ello la interpretación de Cayetano. Si por el contrario, se niega que xx difieren el supuesto y la naturaleza por el esse, entonces son idénticos

lo que también es contrario a lo que afirma Santo Tomás.

De manera que, Bañez presenta el texto como una dificultad a su doctrina. Para resolverla tendrá, en primer lugar, que demostrar por qué motivo el supuesto y la naturaleza en las substancias inmateriales creadas difieren. Lo cual, somo veremos a continuación, lo deducirá de la interpretación de Cayetano. En segundo lugar, tendrá que explicar por qué sin embargo, Santo Tomás al tratar de la distinción del supuesto y la naturaleza en estas substancias, no da la explicación de Cayetano y, por el contrario, sostiene que difieren por el esse.

Por consiguiente, Bañez no considera que el texto del Quodlibet sea una objeción para la doctrina, que sostiene que el esse es el constitutivo del supuesto, tal como aseguran los cayetanistas posteriores. Sino que, por el contrario, lo considera como una dificultad para la doctrina del modo real o término puro y último, pues, pretende ser la interpretación exacta de la doctrina del supuesto y la persona de Santo Tomás.

Ø 2. La distinción del supuesto y la naturaleza por el "complemento personal"

Bañez, sostiene, como hemos dicho, que el supuesto y la naturaleza en las substancias inmateriales creadas se distinguen. Y asi como ha explicado por qué el supuesto y la naturaleza difieren en las substancias materiales, en el Dubitatur primero, en éste tambien lo hace con respecto a estas substancias. Para ello, empieza señalando las distintas composiciones que se dan en los diferentes entes.

> Quaedam sunt compositae ex materia et forma: aliae vero non habent talem compositionem; v.g., homo componitur ex materia et forma, Deus vero et angeli non. Ceterum angeli componuntur ex esse et essentia, et ita tenent medium inter res materiales, et Deum: quia Deus est purus actus nihil habens compositiones.

Asi pues, las substancias materiales creadas, poseen una doble composición. Una composición esencial de materia y forma y otra entitativa de esencia y esse. Las substancias inmateriales creadas se componen solamente de essencia y esse. Carecen de la composición de materia y forma. Dios, por ser

"purus actus", carece de composiciones.

Teniendo en cuenta su composición, indica Bañez a continuación, como se diferencia el supuesto y la naturaleza en cada uno de estos entes.

Asi, en primer lugar, con respecto a Dios infiere que:

> ...nec habet complementum personale distinctum ab ipsius Essentia nec individuatur per aliquid distinctum. (67)

Es decir, del hecho de que Dios carezca de todo tipo de composición, se puede inferir, primeramente, que carece de individuación, o como dice Bañez, que no es "individuatur per aliquid distinctum", que no es individuado por algo distinto de sí. Además, se infiere que carece de "complementum personalem distinctum ab ipsius". Por consiguiente, en Dios el supuesto y la naturaleza no difieren. Y asi lo afirma Bañez en el Dubitatur tercio, en el que se pregunta:

> Utrum suppositum divinum et natura divina sint idem? (68)

Dice aqui Bañez, que el supuesto en Dios es idéntico a la naturaleza por carecer de todo tipo de composición. En efecto, precisa primeramente, siguiendo a Cayetano, que:

> ...términus Deus, tripliciter accipit potest, ut hic docet dominus Cajetanus: primo, pro habente Deitatem in communi abstrahendo ab hoc et ab illo Deo: quo pacto est terminus communis, et hoc modo sumebant illi, qui putabant esse plures Deos. Secundo modo potest sumi pro vero Deo habente hanc numero Divinitatem abstrahendo a divinis personis; quod quidem fieri potest dupliciter, scilicet, negativi, et precisive: quo pacto accipiebant hebraei et philosophi naturales, qui ignorantes mysterium Trinitatis divinarum personarum, aiserunt non solum unitatem naturae in divinis, sed unitatem suppositi incammunicabilis. Tertio modo accipitur Deus pro Persona divina incommunicabili, scilicet, pro Patre, aut Filio, aut Spiritu Sancto. (69)

El término "Deus" puede tomar, por tanto, los siguientes sentidos. Primeramente Dios significa la "Deitatem incommuni", la deidad en común, la naturaleza abstracta, es decir, Dios sería un término común. Asi, tomaban el término los que consideraban que existian varios dioses. En segundo lugar, el t+ermi-

no Dios puede significar al "vero Deo", al verdadero Dios, pero "abstrhendo a divinis personis", es decir, no como trino, sino en cuanto que Dios es uno. Y ello, se puede hacer negativamente, "negative", esto es, sin considerar que es a la vez trino o "precisive", prescindiendo de la Trinidad, pero no negándola, y por tanto afirmando la unidad de la naturaleza divina, pero no la "unitatem suppositi incomunicabilis".

Por último, el término Dios puede tomarse "pro Persona divina incummunicabili", por la Persona divina incomunicable, es decir, por DIOS PADRE, o DIOS HIJO, o DIOS ESPIRITU SANTO. Tomado en este último sentido, se puede decir que:

> Sic igitur conclusio: si Deus accipiatur sive secundo, sive tertio modo, non differt secundum rem a Deitate... nam si Deus non esse sua Deitas, sequeretut quod in Deo esset aliqua compositio, quod est impium dicere. Probatur, nam si Deus non est sua Deitas, ergo propterea Deitas negatur a Deo quia aliquid includitur in uno, quod non in alio, ergo Deus non est omnino simplex, et consequenter erit compositus. (70)

Tanto en el segundo como en el tercer sentido, es decir, Dios en cuanto uno o en cuanto trino, "non differt secundum rem a Deitate", no se diferencia el supuesto de la naturaleza. Puesto que, si Dios no fuese su Deidad, es decir, si la Persona no fuese idéntica a la naturaleza,se seguiría que la Persona incluye algo mas que la naturaleza, "aliquid includitur in uno, quod non in alio", y, por tanto, la persona tendría "aliqua compositio", alguna composición. Lo cual no es cierto, pues Dios es simple.

Ahora bien, con respecto a Dios trino se presenta la siguiente dificultad:

> Et a parte negativa arguitur primo. Aliquid reale convenit Deo, quod non convenit Deitate, ergo distinguuntur realiter...Confirmatur. Pater includit aliquid reale, quod non includit Deitas, scilicet, relationem Paternitatis, per quam disintgui-tur a Filio, quae tamen non includitur in Deitate; alias sicut Deitas praedicatur de Filio, ita etiam Pater praedicaretur de illo, vel neutrum, ergo distinguintur realiter. (71)

Es décir, no es cierto que la persona divina no in-

cuya algo, además de la naturaleza, "aliquid reale convenit Deo, quod non convenit Deitas". En efecto, el Padre, o la primera Persona de la Santísima Trinidad incluye algo real, "includit aliquid reale", que no incluye la "Deitas" la naturaleza dicina común. Este algo es la "relationem Paternitatis", la relación de paternidad, por la que el Padre se distingue de las demás personas. Igualmente, el Hijo incluye la relación de filiación y el Espíritu Santo la relación de espiración pasiva, por la que se distinguen de las restantes personas divinas. Y estas relaciones no las incluye la naturaleza divina. Por consiguiente, la persona y la naturaleza se distinguen en Dios.

Además, si no se diese esta distinción entre la persona y la naturaleza en Dios, como estas relaciones que incluyen cada persona se identificarián tambien con la naturaleza, al predicarse la deidad o la naturaleza a una de estas Personas, como por ejemplo al Hijo, se predicaría tambien lo que es el Padre y el Espíritu Santo. Por consiguiente, es necesario negar la identidad entre la persona y la naturaleza en Dios en cuanto trino.

A lo que responde Bañez:

> Ad primam confirmationem respondetur, quod eadem numero Deitas est in Patre et Filio: ad vero nullum inconveniens est, quod inveniatur conjunta alteri relationi in Patre, quam in Filio. Nam si relatio, ut sic, non importat perfectionem, neganda est consecuentia, aliqua relatio est in Patre, quae non est in Filio, sive in Deitate, ergo aliquid reale est in Patre, quod non est in Filio: variatur enim sensus a relatio ad absolutum. (72)

Es decir que según el misterio de la Santísima Trinidad lo que se dice es que en Dios hay tres personas distintas entre sí en una única y misma naturaleza. Esta naturaleza divina es común a las tres personas, por esto "eadem numero Deitas est in Patre et Filio". Pero cada persona tiene una relación distinta, que es la que constituye a cada Persona en cuanto tal. Esta relación no es algo absoluto. Y asi las Personas divinas se constituyen y distinguen por relaciones subsistentes o subsistencias relativas. Estas relaciones son subsis-

tentes, ya que se identifican con la naturaleza divina que es subsistente. Con lo que, de acuerdo con la doctrina de Cayetano tienen un modo real intrínseco relativo. De manera que la dificultad se resuelve de una manera parecida a como lo hace la doctrina capreolista, tal como hemos visto en el capítulo segundo de esta segunda parte.

En segundo lugar, de los seres materiales creados, puesto que se da una doble composición se puede afirmar que:

> ...res vero materiales habent compositionem ex materia et forma, et ita habent accidentia individuantia natural specificam, et suppositum addit complementum personales non solum supra natura specifica, verum etiam supra naturam individuam.

En los seres materiales, por tanto, se da una composición esencial de materia y forma, "habent compositionem ex materia et forma". Además, naturalmente, de la composición entitativa de esencia y esse. Por tener esta composición de materia y forma hay individuación de la esencia, o como dice Bañez, estos entes "habent accidentia individuantia", por los que se individúa la naturaleza especifica.

Por consiguiente, se puede concluir que en los entes materiales la naturaleza específica es distinta dela naturaleza individual, pues esta última añade a la primera los principios individuantes.

Además de esta doble composición, las substancias materiales poseen el último término o complemento de la esencia que es el elemento personificador, que como ya ha dicho mas arriba, no se compone con la esencia individual, sino qua solo la termina o complementa. El supuesto, pues, añade a la naturaleza singular este modo real, o como dice aquí Bañez: "suppositum addid complementum personale".

Por consiguiente, se puede tambien concluir que en los entes materiales, el supuesto añade el modo real intrínseco no sólo a la naturaleza individual, "naturam individuam", sino tambien a la naturaleza específica, "naturam specificam", ya que la naturaleza individual incluye a la naturaleza especifica.

Un poco mas adelante añade Bañez que:

> ...est notandum, quod suppositum, et natura individua distinguuntur; quia natura humana, eo ipso quod habet hac materiam, et hanc formam per ordinem ad haec accidentia est individua: ad hoc autem ut sit suppositum, hoc non sufficit, sed rectititur quod habeat complementum personale, per quod constituitur in esse suppositi.

Es decir, que en las substancias materiales creadas el supuesto y la naturaleza se distinguen, "suppositum et natura individua distinguuntur". Asi, la naturaleza individua, como por ejemplo la naturaleza humana, que posee sus principios esenciales, la materia y la forma, individualizados, es decir, son "hanc materia" y "hanc formam"; ello no es suficiente, "sufficit" para que se distinga del supuesto. Es necesario que incluya el complemento personal, "quod habeat complementum personale", por el que esta naturaleza individual se convierta en supuesto, "per quod constituitut in esse suppositi".

Por consiguiente, el supuesto y la naturaleza difieren en dos sentidos distintos: el supuesto difiere de la naturaleza específica por dos elementos. Porque el supuesto incluye intrínsecamente los principios individuantes y el complemento personal. El supuesto difiere de la naturaleza individual por un solo elemento, el complemento personal, que incluye el supuesto y no la naturaleza individual.

Ahora bien, estos dos elementos, por los que difiere el supuesto y la naturaleza en estas substancias, no tienen la misma importancia. En efecto este complemento personal o término último y puro o modo real, es lo que constituye al supuesto y a la persona en cuanto tales. En cambio, los principios individuantes, que añade el supuesto a la naturaleza abstracta solo sirven para individuarla, no para convertirla en persona. Lo único que hacen es servir para diferenciar la naturaleza individual de la naturaleza abstracta. En cambio, el complemento personal es el elemento por el que se distingue el supuesto de la naturaleza individual y específica.

Ø 3. El problema de la conciliación del "complemento personal con la doctrina del Quodlibet

En tercer lugar, con respecto a las substancias inmateriales creadas, dice Bañez que:

> Angeli autem tenent medium locum, et ita difficultas hujus dubii in hco consistit, an scilicet in angelis suppositum addat complementum personale supra naturam. (73)

Asi pues, en las substancias inmateriales creadas o ángeles, solo hay composición de esencia y esse. Pues no poseen una composición esencial de materia y forma, ya que por ser inmateriales carecen de materia. Además, por ser creadas deben poseer la composición de esencià y esse recibido. Por tanto, los ángeles ocupan un "medium locum" un lugar medio entre las criaturas materiales y Dios, es decir, entre los entes que poseen una doble composición y el Ente que no posee ninguna.

Teniendo en cuenta esto, se puede dilucidar el problema de si en ellos se diferencian el supuesto y la naturaleza. Ahora bien, Bañez precisa, que el problema se reduce a averiguar si en estos entes inmateriales, el supuesto añade el último término o complemento a la naturaleza, de si "in angelis suppsotium addat complementum personale supra naturam". Pues, para Bañez, como hemos visto en el capítulo primero de esta parte, éste "complementum personale" es el elemento personificador, o la realidad que convierte a la naturaleza en persona al añadirse a ella, tal como sostiene Cayetano.

De esta forma, añade Bañez, se puede concluir, primeramente que:

> ...prima conclusio. In angelis natura non distinguitur realiter ab hac natura individua...nam angelus est forma quaedam, quae seipsa individuatur...

La primera conclusión es, pues, que en las substancias inmateriales creadas la naturaleza abstracta no se distingue de la naturaleza individual, "natura non distinguitur realiter ab hac natura individua". En efecto, por carecer de composición de materia y forma, como ya se ha dicho, en los ángeles no hay individuación, es decir, que por carecer de ma-

teria, la forma se individúa por si misma. Como dice Bañez, el ángel es una cierta forma que es pos si misma individua, "est forma quaedam, quae seipsa individuatur". Por consiguiente, en él la naturaleza específica es lo mismo que la naturaleza individual.

Atendiendo a que el ángel posee una composición de esencia y esse, como ya se ha dicho, se puede obtener, añade Bañez, esta otra conclusión:

> Secunda conclusio. Necessario est dicendum, quod suppositum in angelis distinguitur realiter a natura... hanc etiam conclusionem probant argumenta facta in praecedenti dubio ad probandum, quod suppositum et natura in rebus materialibusdistinguuntur realiter: quia in rebus materialibus et inmaterialibus eadem est ratio quantum ad hoc. (74)

La segunda conclusión es, pues, que en las substancias inmateriales creadas el supuesto y la naturaleza se distinguen realmente, "suppositum in angelis distinguitur realiter a natura". Y ello, porque los argumentos utilizados para probar que en los entes materiales el supuesto y la persona difiere de la naturaleza, son aplicables, tambien, aquí. Puesto que los principios individuantes no son necesarios para diferenciar el supuesto de la naturaleza individual. Estos solo individuan a la naturaleza abstracta, convietiendola en individual.

Por consiguiente, toda la argumentación que sirve para demostrar que el supuesto difiere de la naturaleza individual en las substancias materiales creadas, que ha dado Bañez en el Dubitator primero, y que hemos visto en el primer capítulo de esta primera parte, es la misma que prueba, según Bañez, que la persona y la naturaleza en las substancias inmateriales difieren. Por esto, dice Bañez, que, en definitiva, en los seres espirituales, la persona y la naturaleza no son idénticos, porque:

> ...in rebus spiritualibus suppositum addit supra naturam illummodum realem intrinsecum, quem supra explicuimus: nam ratio allata ad asserendum illum modum realem, non solum procedit de individuis et suppositis in rebus materialibus, sed etiam speritualibus. (75)

El motivo, por tanto, por el que en las "rebus spiritualibus", en los entes espirituales o ángeles, el supuesto difiere de la maturaleza, es porque el supuesto añade sobre ésta última el complemento personal o modo real intrínseco al supuesto,"suppositum addit supra naturam illum modum realem intrinsecum". El cual quedó caracterizado en el Dubitatur anterior,"quem supra explicuimus". Puesto que, añade Bañez, los motivos por los que se debia aceptar que este modo o término último y puro es el elemento personificador, son los mismos para las substancias inmateriales creadas, como ya se ha dicho.

Asi pues, el modo como se diferencian el supuesto y la naturaleza en las substancias inmateriales creadas, según Bañez, es completamente distinto del que explica Santo Tomás en el artículo del Quodlibet. En efecto, según lo que se afirma explicitamente en él, como hemos comprobado, la persona y la naturaleza en estas substancias difieren por el esse, que incluye la persona. Ahora bien, como hemos visto, Bañez se da cuenta y reconoce que Santo Tomás en este texto diferencia el supuesto y la naturaleza de los ángeles por el esse. Y sin embargo, él sostiene que es por el complemento personal.

Bañez, ante esta discrepancia puede optar por sostener, en primer lugar, que la teoria que pone el constitutivo formal del supuesto en el complemento personal no es una interpretación acertada de la doctrina del supuesto de Santo Tomás. Ya que para éste último el supuesto y la naturaleza en el ángel, tal como ha admitido Bañez se distinguen por el esse y la teoría al aplicarla al ángel no coincide con esta afirmación de Santo Tomás. En segundo lugar, puede optar por afirmar que esta teoría del complemento personal es conforme con el pensamiento de Santo Tomás. Y añadir que en el texto del Quodlibet, al sostener Santo Tomás, que el supuesto y la naturaleza de los ángeles se distinguen por el esse, es sostener que en realidad no se distinguen. Pero, entonces Santo Tomás contradeciria, pues en el texto defiende la distinción, y rebate los argumentos que se pueden dar en favor de lo con-

tario.

Bañez, convencido de la autenticidad de la interpretación dada por Cayetano de la doctrina del supuesto de Santo Tomás, no puede adoptar la primera opsión. Parece, por tanto que tenga que aceptar la segunda. Por esto coloca el texto del Quodlibet, es decir, la afirmación de que el supuesto y la naturaleza en los ángeles difieren por el esse, como una objeción o una dificultad para la interpretación cayetanista. Pues parece que esta última no pueda conciliarse con este texto de Santo Tomás.

Ø 4. La solución de Bañez: el "ordo ad esse"

Sin embargo, Bañez tampoco adopta esta segunda opción. En efecto, Bañez, ante el problema que presenta la doctrina del supuesto, que ha expuesto siguiendo a Cayetano, según la cual el supuesto y la naturaleza en todas las substancias creadas diferirian por el complemento personal, para conciliarla con la doctrina que contiene el texto del Quodlibet adopta una solución intermedia. Es decir, mantiene que el supuesto y la naturaleza difieren por el complemento personal, y tambien acepta que Santo Tomás sostiene, en el texto, que el supuesto y la naturaleza difieren. Pero además explicará el por qué Santo Tomás dice que esta diferencia es por el esse, y no, por el complemento personal, tal como tendría que decir si la interpretación de Cayetano es acertada.

Para ello, dice Bañez que:

> Et praeterea probatur ratione manifesta: quia suppositum in angelis dicit naturam angelicam, et subsistentiam, et complementum personale; sed natura angeli tantum dicit formam, qua angelus est angelus, ergo, ect. (76)

Asi pues, en el ángel el supuesto y la naturaleza difieren, porque sus contenidos son distintos. La naturaleza incluye solamente la forma, "tantum dicit formam". El supuesto incluye à esta naturaleza, "naturam angelicam", el complemento personal, "et complementum personale", como ya ha dicho, y además la subsistencia, "et subsistentiam"

Con el término subsistencia, Bañez no se refiere,

por tanto, al complemento personal, ya que indica que es otro elemento que incluye el supuesto. Además, como ya hemos dicho en el capítulo primero, Bañez no cree que el subsistir sea el poder recibir por sí y en sí al esse propio, función, que según Cayetano, realiza el complemento personal o término último y puro. Por el contrario, como hemos dicho, Bañez, por seguir otros textos de Cayetano, cree acertadamente que subsistir es existir de un modo especial, es decir existir en sí y por si. De manera que, el supuesto es subsistente, no porque incluya al esse propio, que sería la causa de este existir o subsistencia sino por incluir intrinsecamente un "ordinem" ad existentiam" un orden a la existencia o al esse. Por tanto, como hemos visto, este orden es la subsistencia.

Indicados los elementos que incluye el supuesto, Bañez justifica la afirmación de Santo Tomás, de que el supuesto y la naturaleza difieran por el esse en la respuesta a la objeción, en la que expone el problema que le plantea esta afirmación. Y así dice:

> Ad cuartum respondetur distinguiendo antecedens. Suppositum enim in angelis distinguitur intrinsece a natura, quia includit modum quendam intrinsece constitutivum suppositi. Distinguitur etiam <u>extrinsece per ipsum esse</u> ad quod suppositum dicit <u>ordinem</u>. Et ab hoc termino extrinseco colligit S. Tho. distinctionem naturae a supposito. (77)

Es decir, el supuesto y la naturaleza en los ángeles se distingue por el "modum" o complemento personal, ya que el supuesto lo incluye. Pero se distinguen intrinsecamente, pues el modo es una especie de constitutivo intrínseco, algo intrinseco del supuesto "quendam intrinsece constitutivum suppositi". No es propiamente un constitutivo intrínseco, porque ya se ha dicho que no se compone con la esencia individual, sino que la termina.

Ahora bien, en el texto del Quodlibet, al afirmar, Santo Tomás que el supuesto y la naturaleza difieren por el esse, quiere decir, que difieren de una manera extrínseca, "extrinsece". No como si el esse fuese un constitutivo intrínseco.

sino que el esse es algo extrínseco al supuesto. Sin embargo, Santo Tomás puede indicar esta diferencia porque el supuesto incluye un orden al esse, "ipsum esse adquod suppositum dicit ordinem". Por consiguiente, el texto no es una dificultad para la doctrina del supuesto del complemento personal, pues Santo Tomás, solamente dice en él que el supuesto y la naturaleza difieren porque el primero incluye el orden al esse, que permanece extrínseco al supuesto. Lo cual tambien se sostiene en esta doctrina, ya que al caracterizar al supuesto de las substancias materiales se ha dicho:

> ...existentiam esse actum extrinsecum suppositi nihil aliud esse potest, quam quod ratio suppositi constituatur per ordinem ad existentiam; non tamen quod ipsa formaliter inhaerens. (78)

Es decir, que para Santo Tomás la existencia o esse no pertenece al supuesto, es totalmente extrínseca a él, "actum extrinsecum suppositi". Por tanto, cuando Santo Tomás utiliza la expresión "existentia", para referirse al supuesto, quiere decir que éste dice "ordinem ad existentiam", el orden a la existencia o el esse.

Lo mismo concluye Muñiz, despues de citar el texto, aunque él, a diferencia de Bañez, lo presenta como una objeción, igual que los otros cayetanistas. Y asi dice:

> Luego debemos concluir con Santo Tomás que el ser no pertenece a la definición del supuesto, a pesar de que es lo que distingua a éste de la naturaleza o esencia. ¿Cómo, pues, pertenece el ser al supuesto? Tan solo de un modo extrínseco. Esta pertenencia extrinseca es la que el santo Doctor expresa por aquellos verbos que estan afluyendo sin cesar a los puntos de su pluma: accidit, contingit, pertinet, atribuitur, habetur.... (79)

Es decir, que la pertenencia del esse al supuesto, afirmada por Santo Tomás, y que por ella el supuesto difiere de la naturaleza, no quiere decir que el esse sea un constitutivo del supuesto; sino que éste dice orden al mismo, y que, por tanto el supuesto y la naturaleza quedan diferenciados por algo extrínseco, o no incluido en el supuesto.

Ahora bien, esta interpretación no puede aceptarse.

En efecto, aunque es cierto que en el Quodlibet el esse queda extrínseco al supuesto, como se ha dicho, Santo Tomás no excluye que pueda considerarse al esse perteneciendo intrínsecamente. Pero una cosa es esta conclusión y otra es suponer que no excluya que pueda ser considerado incluyendo un complemento personal. Y ello, por dos razones. La primera, porque en todo el artículo no habla de é. Tendría que hacerlo, pues está tratando de la diferencia entre el supuesto y la naturaleza en los seres inmateriales. En cambio, solo habla del esse. De ahi, que de éste sea lícita la inferencia, que no excluye que el supuesto lo pueda incluir intrínsecamente. Dejando aparte los otros textos que confirman esta conclusión. La segunda razón es porque, además, hay una base para que pueda considerarse al esse y no al complemento personal, como intrínseco. Y es que el esse está incluido en el supuesto, el esse "pertinet" al supuesto. En cambio, no se dice que el complemento personal le pertenezca.

En segundo lugar, tampoco puede aceptarse la interpretación de Bañez y Muñiz, de que en el texto Santo Tomás se esté refiriendo a un "ordo ad esse" como constitutivo del supuesto, en lugar del esse extrínseco. Porque Santo Tomás, como hemos dicho, indica en el mismo que el esse pertenece al supuesto, pero no identificandose con la naturaleza individual, sino siendo tenido o habido por ella, y, por esto es extrínseco a la misma o al supuesto. No habla para nada del "esse ad quod suppositum dicit ordinem". La razón es muy clara, estar ordenado a algo no es estar incluido, y por el contrario, Santo Tomas dice que el esse pertenece o está incluido en el supuesto.

Por consiguiente, si esta interpretación de Bañez no es conforme con el pensamiento de Santo Tomás no queda salvada la objeción. Por tanto si se acepta la concepción cayetanista, es decir, si Santo Tomás la siguiera debería decir que por el esse el supuesto y la naturaleza no se distinguen, y, hemos visto que dice lo contrario.

Bañez no interpreta correctamente este texto de Santo Tomás y otros análogos y por esto sostiene la existencia de este complemento personal, porque no comprende que siendo el esse extrínseco al supuesto, sin embargo "pertinet" al mismo, está incluido necesariamente en él, sea su constitutivo. El esse es un constitutivo extrínseco porque se distingue de la esencia singular, pero por ser extrínseco no es"algo extraño" como tambien lo cree Muñiz, sino que es tambien un constitutivo. Precisamente por ello, puede considerarse al supuesto no solo en el orden esencial, es decir, como supuesto denominativo, sino tambien en el orden del ente. Y es entonces cuando se puede afirmar que el esse pertenece o está incluido intrinsecamente en el supuesto.

Por ello, Bañez no tiene mas remedio que colocar otro constitutivo formal o constitutivo intrínseco en el supuesto, que es el complemento personal. Y asi, poder distinguir el supuesto de la naturaleza. Como este complemento es de orden esencial, como hemos visto, resulta que el supuesto continua siendo la naturaleza, y, aunque, el supuesto incluya tambien el orden al esse, identificándose éste con la naturaleza, el supuesto continua siendo naturaleza o esencia al fin.

CAPITULO V

LA INTERPRETACION DE CAPREOLO DEL QUADLIBET II

Ø 1. Comparación del abstracto con el concreto común.

Como hemos dicho Capreolo en sus Defensiones Thologiae, trata en dos lugares el tema del supuesto. Uno de ellos lo hemos examinado ya en la primera parte. El otro es en la I Sent., Dist.4., q.2, a.1., que trata de:

> Quomodo tam in Deo quam in creaturis se habent abstractum et concretum, vel natura et naturae suppositum. (80)

Una de las conclusiones del artículo dice:

> Secunda conclusio est quod in rebus materialibus deffert secundum rem natura et suppositum naturae. (81)

y contra esta conclusión, pone la siguiente dificultad, que es precisamente la que dan los cayetanistas, que el esse no entra en la definición del supuesto. Con lo cual Capreolo da su interpretación del texto del Quodlibet II, en el que se encuentra esta última afirmación. Su examen nos servirá, por un lado, para mostrar que no es acertada la interpretación de la doctrina de Capreolo de Muñiz, y por el otro para que el mismo Capreolo conteste a la objeción cayetanista basada en este famoso texto. Pues el mismo Capreolo dice que:

> Secundo arguitur contra dictam solutionem. Quia videtur innuere quod esse sit de ratione suppositi, subsistere enim est esse. Set hoc consequens videtur falsum... (82)

Es decir que según su concepción, parece que el esse sea de la definición del supuesto, y esto parece falso.

A lo que responde Capreolo:

> Ad secundum istorum dicitur quod non plus esse est de ratione suppositi quam naturae. Unde Sanctus Thomas Quodlibeto secundo, quaestione secunda articulo secundo, sic arguit: "esse, sicut non ponitur in deffinitione naturae, ita non poneretur in deffinitione suppositi vel singularis, si suppositum vel singulare deffiniretur. Ergo suppositum per esse no deffert a natura". Ecce suum argumentum. Et ibidem, ad secundum: "Dicendum, in quid quod non omne quod accidit aliqui praeter rationem speciei est determinativum essentiae ipsius, ut oportead illud poni in ratione eius, sicum dictum est. Et ideo, licet ipsum esse non si de ratione suppositi, quia tamen pertinet ad suppositum, et non est de ratione naturae, manifestum est quod suppositum et natura non sunt omnino idem in illis, inquibus res non est sum esse -Haec ille- ex quibus apparet quod argumentum non procedit contra conclusionem.

Asi pues Capreolo, al igual que Santo Tomás dice que: "licet ipsum esse non sic de ratione suppositi", él afirma: "quod non plus esse est de ratione suppositi quam natura", el esse no entra en la definición del supuestos, lo q mismo que no entra en la de la datutaleza. Cita Capreolo para confirmar su afirmación la segunda objeción y su respuesta de artículo segundo del Quodlibet. Por consiguiente admite que el esse no forma parte de la definición del supuesto, y, por tanto, lo que se indicaba en la objeción no es una dificulta para su interpretación. Pues, en efecto aunque el esse no entra en la definición de la naturaleza ni en la definición del supuesto, sin embargo el esse pertenece,"pertinet" al supuesto.

Capreolo continua diciendo, presentando otra dificultad,

> Si autem quaerator quomodo suppositum diffet a natura in talibus ubi nihil accidit praeter rationem essentiae nisi ipsum esse, in talibus enim idem videtur significare suppositum et natura, abstractu et concretum, ex quo suppositum non aliud significart quam natura nec abstractum dicit alium quam concretum.

De manera que si se pregunta de que modo difiere el supuesto y la naturaleza en las substancias inmateriales cre

das, pues en éstas solo se añade el esse a los principios esenciales ya que los ángeles carecen de materia, y, por tantó, de principios individuantes, parece que el supuesto sea lo mismo que la naturaleza. En efecto en los ángeles el supuesto significará la forma y la naturaleza tambien significará la forma, es decir, que en ellos el concreto significa lo mismo que el abstracto. Por tanto parece inferirse que el supuesto o concreto sea lo mismo que la naturaleza o lo abstracto.

El problema que presenta Capreolo es parecido al que plantea Santo Tomás en la primera objeción del artículo del Quodlibet II. Sin embargo Capreolo no se pregunta si en las substancias inmateriales creadas difiere el supuesto y la naturaleza,sino de qué manera difieren. Por ello, aunque Capreolo acepta la respuesta que da Santo Tomás a la primera objeción, da esta otra respuesta:

> Respondetur quod pro tanto suppositum differt a natura in talibus, quia abstractum excludit a sui significatione omne quod non est de ratione specifica; concretum autem illud includit non actu, sed potentia non explicite, sed implicite. Unum enim illorum significatur ut habens, et aliud ut habitum; unum per modum partis, aliud per modum totius. (83)

Asi pues la naturaleza o abstracto, "abstractum", excluye todo lo que no es de la razón específica, es decir, incluye solamente los principios esenciales. En el caso de los ángeles, por tanto,incluye la forma. El supuesto o concreto, "concretum" incluye además todo lo que no es de razón específica. Es decir, los principios esenciales más todo lo que no pertenece a dichos principios. En el caso de los Angeles es el esse. Por ello èn lós ángeles el supuesto o concreto no es idéntico a la naturaleza o abstracto.

Aclara Capreolo al final de esta respuesta que la naturaleza es significada como lo HABITUM, como lo tenido y por ello los principios esenciales, es decir, la forma, se significa por modo de PARTIS. Por el contrario el supuesto es significado como HABENS, el que tiene y por ello, los principios esenciales y lo que no lo es se significa por modo

TOTIUS. Asi pues, según hemos visto que decía Santo Tomás, lo que tiene estas características es el abstracto y el concreto común. Por consiguiente, para Capreolo la naturaleza es el abstracto, es decir, con este término se refiere a la "angelidad". El supuesto es el concreto común, y con él, se refiere al"ángel".Por tanto, en este texto Capreolo compara el abstracto con el concreto común o supuesto común.

Esta aclaración de Capreolo no es interpretada asi por Muñiz. Pues este texto, es uno de los pasajes en que se apoya Muñiz para dar su especial interpretación de la doctrina del supuesto de Capreolo. Despues de citarlo, comenta lo siguiente:

> Esta bien claro que para Capreolo suppositum est ilud quod habet esse; el "esse" en cambio, es illud quod habetur a supposito; guardan, pues, entre sí larelación de habens et habitum, el que tiene y la cosa tenida. (84)

Por tanto, cree Muñiz que Capreolo en este texto con el termino "habens" se refiere al concreto (lo que es potencia, "potentia", e implícito,"implicite"); y que el "habitum" se refiere al esse (lo que es acto, "actu", y explícito, "explicite").

Sin de momento afirmar que esto sea verdad o no, según la teoría de Capreolo lo que si es cierto es que los términos "habens" y "habitum" no se refieren en este texto, al concreto y al esse respectivamente. En efecto, en primer lugar, porque es mas lógico pensar que los términos "unum illorum" y "aliud" se refieren a lo que se está tratando en todo el pasaje, al supuesto y la naturaleza. Precisamente, Capreolo lo indica con un punto ortográfico, para que no se entiendan referidos a lo último de lo que ha hablado, por esta razón añade al término "enim".

En segundo lugar, con la interpretación de Muñiz, no hay modo de que el concreto y el esse, sean significados uno por modo totius y el otro por modo partis. Salvo, claro está, que Capreolo estuviera hablando del supuesto formaliter, lo que no es así, como ya veremos. En cambio según lo que hemos dicho el "modum partis" y el "modum totius" son perfec-

tamente coherentes con lo expuesto en el texto. Porque el que la naturaleza se signifique por modo partis y el que el supuesto se signifique por modo totius es una consecuencia de que la naturaleza sea habitum y el concreto común o supuesto común sea habens.

En tercer lugar no es aceptable la interpretación de Muñiz, porque Capreolo sigue a Santo Tomás, y según lo tratado en esta respuesta se corresponde a lo que ya ha dicho Santo Tomás, según hemos visto mas arriba. Capreolo no dice claramente en ella que sigue a Santo Tomás, pues ya lo ha indicado en el texto anterior. Además, lo volverá a repetir inmediatamente, como veremos en el próximo párrafo.

Ø 2. Significado de la expresión de Capreolo "sed potentia"

Así pues, en esta respuesta, Capreolo compara el abstracto con el concreto común o supuesto común. Sosteniendo que ambos difieren por el esse, que incluye el concreto común y no en cambio, el abstracto o naturaleza. Pero además en esta misma respuesta, Capreolo explica de que modo o de que manera difieren la naturaleza y el supuesto común. Es decir, como está el esse en este último. En efecto, se dice tambien en el texto, que el concreto común incluye al esse no en acto, "non actu", sino en potencia, "POTENTIA", y no de modo explícito, "non explicite", sino de manera implícita, "sed IMPLICITE".

Muñiz reconoce que Capreolo da esta aclaración en el texto, pues dice:

> El supuesto incluye al esse non actu, sed potentia, non explicite, sed implicite. Está inclusión potencial implícita del esse en el supuesto,.... (85)

Ahora bien, de ello concluye Muñiz que:

> Hay pues, entre el supuesto y el esse la relación de potencia a su propio acto. Y es cosa evidente que la potencia se con tituye intrínsecamente per ordinem ad actum, pero jamás per ipsum actum, que es siempre algo distinto y extrínseco a la potencia. (86)

Por consiguiente, según Muñiz, de esta aclaración

de Capreolo, se desprende que el esse no puede constituir intrinsecamente al supuesto, porque la "potencia" no puede constituirse "jamás per ipsum actum", que es el esse. Por el contrario, se infiere, según Muñiz, que el supuesto "se constituye intrínsecamente per ordinem ad actum", por el orden al acto o el orden al esse. Por consiguiente el constitutivo intrínseco y formal del supuesto, para Capreolo, no es el esse sino, el orden al mismo. Parece, por tanto, que Capreolo confirme la interpretación, que hemos visto, de Muñiz de su doctrina del supuesto. Por esto añade Muñiz mas adelante, que:

> Este ser que añade el supuesto sobre la naturaleza individua, no pertenece intrínsecamente al supuesto, pues no es parte de él sino mas bien su propio acto; solo le pertenece in potentia, implicite, in oblicuo, per modum connotati. (87)

Asi pues, según Muñiz el esse no puede pertenecer "intrinsecamente" al supuesto, porque el mismo Capreolo afirma que el supuesto dice orden al mismo. En efecto, pues en esta respuesta dice que el esse está "in potentia" e "implicite". Lo que es lo mismo que afirmar, como ha hecho Capreolo en los otros textos, que ya se han examinado, que está "in oblicuo", y "per modum connotati". Por consiguientem el supuesto se constituye intrínsecamente por el "ordinem ad esse", y, por ello, el esse pertenece al supuesto "in potentia", "implícite", "in oblicuo", y "per modum connotati". que son términos sinónimos de "ordinem".

Ahora bien, esta interpretación del texto de Muñiz tampoco es acertada. Para mostrarlo, examinaremos el significado que da Capreolo a los términos "potentia" e "implicite".

En primer lugar, el significado de la expresión "potentia" se descubre en un pasaje de Capreolo, en el que distingue el abstracto, el concreto común y el individuo. En él se dice:

> Natura designata cum praecisione et exclusione accidentium, quo modo significatur per hoc nomen: humanitas, non est genus nec species. Unde S. Thomas, in trac. De ente et essentia (c.4) sic

ait: impossibile est quod ratio universalis, scilicet generis vel speciei, conveniat essentiae secundum quod per modum partis significatur, ut nomine humanitatis vel animalitatis. Et ideo dicit Avicenna quod rationalitas non est differentia sed differentiare principium; et eadem ratione humanitas non est species nec animalitas genus. Similiter etiam non potest dici quod ratio generis vel speciei conveniat essentiae secundum quod est res quaedam existens extra singularia, ut platonici ponebant, quia sic genus et species non praedicantur de individuo; non enim potest dici quod Socrates sit hoc quod ab eo separatum est, nec iterum illud separatum proficeret ad cognitionem singularis huismodi. Et ideo relinquitur quod ratio generis conveniat essentiae secundum quod significatur per modus totius ut nomini hominis vel animalis, prout implicite et indistincte continet totum quod est in individuo. -Haec ille-.

Asi pues, dice Capreolo, que la naturaleza, excluyendo a los accidentes, no es género ni especie. Pues según Santo Tomás: la esencia significada por modo de parte, "modum partis", como es por ejemplo lo significado en los términos "humanidad" y "animalidad", es decir, la naturaleza abstracta o el abstracto, no es ni género ni especie, porque no le advienen estas intenciones lógicas. Además, según el mismo Santo Tomás al concreto común o a la esencia significada por modo de todo, como por ejemplo lo significan "hombre" y "animal", le adviene, por el contrario, la razón de género y especie. Porque "IMPLICITE ET INDISTINTE" contiene todo lo que está en el individuo, "continet totum quod est in individuo". Por todo ello, añade seguidamente Capreolo que:

Ex quo patet quod licet individuum materiale puta Socrates, includat accidentia, nihilhominus tamen species de illo preadicatur, quia species includit similiter accidentia implicite.

Asi pues, añade Capreolo que al concreto singular se le puede predicar el género y la especie precisamente porque éstos contienen los accidentes de modo implícito, "includit accidentia implicite".

Por consiguiente Capreolo relaciona las expresiones "per modum partis" y "per modum totius", con la esencia abstracta y la esencia concreta común, tal como hace Santo

Tomas, al distinguir estos dos estados de la esencia. Y, además Capreolo distingue ambos del concreto común.

Capreolo en este texto se está refiriendo a los accidentes y por esto ha citado este pasaje del De ente et essentia, porque en él Santo Tomás tambien se refiere a los accidentes. En efecto, dice al final del mismo, que la esencia significada por modo de todo, "per modus totius", contiene todo lo que está en el individuo, "totum quod est in individuo", y ello de una manera implícita e indistinta, "implicite et indistinte"; por tanto esta esencia incluye tambien a los accidentes que se encuentran en el individuo. Pero Capreolo, añade otro pasaje en el que Santo Tomás se refiere expresamente a los accidentes. Y así, dice Capreolo a continuación:

> Secundum enim quod dicit S. Thomas IX Quodlibeto, q.2, a.1, ad primum: "homo dicit habens humanitatem vel subsistens in humanitate sino praecisione quorumcunque aliorum supervenientium essentialibus principiis speciei; quia per hoc quod dico: habens humanitatem non praescinditur quin habeat colorem et quantitatem et alia huismodi.

Asi pues, "homo", o el concreto común es el que tiene la esencia significada por (modo de parte) la esencia abstracta o el abstracto, es decir, el concreto común es el que "habens humanitatem", el que tiene la "humanidad". Por esto, como hemos visto, Capreolo a la esencia significada por modo de partis la caracterizaba como "habitum", como lo tenido, es decir lo tenido o poseido por la esencia concreta o por la esencia significada por modo totius. Y a esta última la caracterizaba como "habens" el que tiene o posee la esencia abstracta. Además, el concreto común, añade Santo Tomás incouye todo lo que accede o sobreviene a los principios esenciales en el individuo, "sine praecisione quorumcumque aliorum supervenientiim essentialibus principiis", como son, por ejemplo, los accidentes. Y asi en el "homo" no se prescinde de estos o como dice Santo Tomás "non praescinditur quin habear colorem et quantitatem". Capreolo añade que estan incluidos en el concreto común de modo "IMPLICITE ET POTENTIALITER", implícita y potencialmente.

Lo mas importante de todo este pasaje es darse cuenta de que Capreolo primero, ha dicho, utilizando dos palabras de Santo Tomas que el concreto común incluye todo lo que está en el individuo, a diferencia del abstracto que incluye solo los principios esenciales y el concreto común lo incluye de un modo IMPLICITE ET INDISTINTE. Por ello están de este modo los accidentes en el concreto común.

Despues citando un pasaje de Santo Tomás en que se dice que en el concreto común no se prescinde de todo lo que adviene a los principios esenciales, y, por tanto, tampoco de los accidentes, lo aclara Capreolo utiliznado otra palabra distinta de la anterior. En efecto, pues dice que en el concreto común se incluyen IMPLICITER ET POTENTIALITER los accidentes, y por tanto del mismo modo todo lo que sobreviene a los principios esenciales.

Por consiguiente, el término POTENTIALITER para Capreolo, significa lo mismo que INDISTINTE. Ahora bien, lo que concibe Capreolo por indistinte lo precisa seguidamente, al añadir a lo dicho que:

> Et est similis modus continendi quo genus continet implicite differentias quae sibi quodammodo accidunt. Unde S. Thomas in tract. supranominatur (De ente et essentia, c.3) dicit: "sicut illud quod est genus, prout praedicatur de specie implicat in sua significatione, quamvis indefinite, totum quod determinate est in specie; ita etiam illud quod est species, secundum quod praedicatur de individuo, oportet significat totum illud quod est essentialiter in individuo, licet indistinte -et hoc modo essentia speciei significatur nomine hominis, unde de Sócrates praedicatut" -Haec ille. (88)

Lo que interesa resaltar de este pasaje es que Capreolo dice con palabras de Santo Tomás que: el género contiene "INDEFINITE" todo lo que está en la especie; pero en esta última está "DETERMINATE". A su vez, la especie contiene "INDISTINTE" todo lo que está en el individuo, pero en éste está "DETERMINATE". Por consiguiente el término INDISTINTE significa lo mismo que el término INDEFINITE. Además como ambos están opuestos al término "determinate", se puede decir que para Capreolo, INDISTINTE e INDEFINITE significan lo

mismo que INDETERMINATE. A esta misma conclusión tambien se llega ateniendonos a lo que dice Santo Tomás, inmediatamente antes del texto citado por Capreolo, que es precisamente su conclusión. En efecto, dice Santo Tomas que:

> Et quia, ut dictum est, natura speciei est indeterminata respecto undividui, sicut natura generis respecto specie, ideo....

y sigue el texto citado por Capreolo. Por tanto Santo Tomás afirma aquí que el género contiene todo lo que está en la especie de modo indeterminado, "indeterminata"; y la especie contiene todo lo que está en el individuo aunque de modo indeterminado. Por consiguiente, segun lo anterior, se llega a la misma conclusión, que los términos sinónimos INDISTINTE e INDEFINITE significan INDETERMINATE.

Asi pues, si POTENTIALITER para Capreolo es lo mismo que INDISTINTE, podemos decir ya, recopilando todo lo dicho que POTENTIALITER significa INDISTINTE, y por tanto tambien INDEFINITE, y a su vez INDETERMINATE.

Por consiguiente, cuando Capreolo dice que el concreto común incluye al esse "non actu sed potentia", quiere decir que el esse se encuentra en el concreto común de modo <u>indeterminado</u>, es decir, que el concreto común incluye al esse en <u>común</u>, en gneral, sin ser éste ni aquel en particular lar. Asi el término "angel" expresa el concreto común, y por tanto se significa el esse del ángel de una manera indeterminada o en general, sin ser de este ángel ni de aquel en particular.

En cambio el concreto singular o individuo incluye tambien al esse pero entonces se encuentra en él de un modo "determinate", determinado, es decir el concreto singular posee un esse singular, un esse propio, un esse que solo le pertenece a él, un esse particular. Y en este sentido es actual, "actu". Por tanto asi como "potentia" lo toma Capreolo como indeterminado, "actu" como determinado.

No es lícita, por consiguiente la interpretación de Muñiz de los términos "actu" y "potentia" como significando "ser en potencia" y "ser en acto", porque Capreolo

considera aquí a estos términos con la significación de "estar incluido de modo indeterminado" y "estar incluido de modo determinado", respectivamente. Y esta es la misma significación que les da Santo Tomás cuando, como hemos visto, explica las diferencias entre el abstracto, el concreto común y el concreto singular.

Ø 3. Significado de la expresión de Capreolo "sed implicite".

Por último nos que queda por averiguar que significa para Capreolo, en este pasaje que estamos aclarando, el término "implicite".

Para ello, hay que tener en cuenta que en el último texto citado dice Capreolo, empleándo dicho término que: "et est similis modus continendi quod genus continet IMPLICITE differentias...", y de similar modo el género contiene implicitamente la diferencia..., Podemos entender el significado de la palabra latina "implicite", y en español "implicitamente" en su sentido usual. Con ello, en el texto se indica que el modo de estar algo incluido en otra cosa, lo es de manera que esta última lo expresa indirectamente y por tanto, no de una manera clara.

Este es el significado que le da Capreolo. Porque como hemos visto afirma con palabras de Santo Tomás que: "sicut illud quod est genus prout praedicatur de specie implicat in sua significatione, quamvis indefinite, totum quod determinate est in specie". Es decir, el género implica la diferencia que está en la especie. En el género está "indefinite", indefinida, o indeterminada, y en la especie está de modo determinado. Ahora bien, este "implicar", "implicat", no es el mero contener, porque entonces el género contendria la diferencia y tambien la contendría la especie. De manera que el género y la especie solo se diferenciarian porque en el primero la diferencia contenida es indeterminada y en el segundo es determinada.

Ahora bien, la especie incluye la diferencia de un modo intrínseco, porque la diferencia es una de sus par-

tes, de manera que la especie es la diferencia, claro está, no totalmente, sino parcialmente. El género no es la diferencia, porque ésta no es una de sus partes. El género no es la diferencia sino que la tiene, y, por tanto, la incluye de una manera extrínseca.

Asi pues, el término "implicat", implica, significa en este texto "contener extrínsecamente". Asi en lugar de decir que "el género implica la diferencia que está en la especie" su puede substituir la expresión por: el género contiene extrínsecamente la diferencia que está contenida intrinsecamente en la especie. Y añadir, como antes, que en el género la diferencia está indeterminada o indefinida, y en la especie está de modo determinado.

Asi pues, para Capreolo la palabra IMPLICITE quiere decir lo mismo que "estar implicado" o "implicat", puesto que en los dos textos, que aparecen ambos términos, se expresa la misma idea. Ahora bien, como hemos visto, que "estar implicado" en otra cosa es lo mismo que "estar contenido extrínsecamente", como no siendo una parte, y, por ello, este algo es expresado indirectamente y de una manera poco clara, tal como se entiende en la significación usual de"implicite".

Que en la definición sea expresado algo indirectamente, es lo que llama en otro lugar Capreolo, "importatur in oblicuo". Por consiguiente, implicite además de significar, "estar contenido extrinsecamente", expresa que algo es "importatur in oblicuo" en la definición.

Ahora bien, si en una definición hay algo introducido indirectamente, "importatur in oblicuo", quiere decirse con ello que hay algo mas que es "importatur in recto", introducido directamente. Es decir, que en esta definición se significa algo principalmente y algo secundariamente, esto es lo introducido indirectamente, De manera que esto último introducido indirectamente es consignificado o significado-con. Lo que llama Capreolo, en otro lugar, "connotatus"

Por consiguiente el término IMPLICITE para Capreolo es lo mismo que estar incluido de manera EXTRÍNSECA, y, por tanto significa tambien IMPORTATUR IN OBLICUO en la definición, y a su vez ser CONNOTATUS.

Cuando Capreolo dice que el concreto común incluye al esse "non explicite" sed implicite" quiere decir,por consiguiente que el concreto común contiene al esse, como implicado, o como contenido de modo extrínseco, como no siendo una de sus partes. Y por ello el esse es connotado e importatur in oblicuo, tal como hemos explicado. Además excluye que el esse esté contenido "explicite". es decir de manera opuesta de"implicite". Por tanto, según lo dicho, "explicite" quiere decir que algo está explicado, esto es contenido intrínsecamente en otra cosa, porque es una de sus partes. De este modo, este algo, se expresaría directa y claramente en la definición. Lo que es el significado usual del término latino "explicite" y de su correspondiente español "explicitamente". Por ello este contenido "explicite" sería "importatur in recto", en la definición; y no consignificado, sino significado.

Ahora bien, asi como, cuando dice Capreolo, que el concreto común incluye al esse "non actu sed potentia" tal como hemos demostrado que significan estos términos para él, el término "actu" se puede aplicar al concreto singular, pues el esse entra en acto o de un modo determinado en el individuo, tal como hemos dicho. No hay que creer que igualmentete ahora, el esse esté contenido explicitamente en el concreto singular o individuo, puesto que en el concreto común lo está de manera implícita.

Tanto en el concreto común como en el concreto singular, el esse está contenido de modo "implicite". Que lo esté en el concreto común hemos hablado ya de ello y no ofrece ninguna dificultad. Ahora bien, es imprescindible que lo esté en el concreto singular o individuo. Porque, según lo dicho, el esse ni es la esencia, ni es parte de ella. Además tampoco es determinativo de los principios esenciales, como,

sin embargo, lo son los principios individuantes en las substancias materiales, que estan contenidos implicitamente en el concreto común. Por eso, como hemos visto, Santo Tomás dice que no entran en la definición de la especie, es decir, a la esencia tal como está expresada en el concreto común. O, como afirma Capreolo, que no entran in recto en la definie ción, sino in oblicuo. Además, añadía Santo Tomas, que estos principios entrarian en la definición del concreto singular, si éste se definiera. Se incluirian en la definición, según Capreolo, de modo in recto, porque los principios individuantes en el concreto singular están de manera explícita.
Asi pues, como el esse no puede estar incluido explicitamente en el concreto singular o individuo, tiene que estarlo de modo implícito o extrínseco y por tanto, importatur in oblicuo y connotado.

Que el esse esté incluido implicite en el concreto singular, lo confirma Santo Tomás porque en el Quodlibet II, decía al igual que Capreolo, que el esse estaba fuera de la definición (in recto) de la especie (el concreto común); y tambien fuera de la definición (in recto) del individuo (el concreto singular). Santo Tomás, despues de decir que "ipsum esse non sit de ratione suppositi" añadía que "tamen pertinet ad suppositum". Por consiguiente este pertenecer o estar incluido en el supuesto y no entrar (directamente) en su significación, no puede significar mas que el esse esté incluido de modo extrínseco en el concreto singular o supuesto, es decir, qúe lo incluya "implicite". Por eso Capreolo, como hemos visto, cita este texto de Santo Tomás para confirmar su explicación.

Ø 4. Caracterización de la naturaleza, del supuesto común y del supuesto singular.

Habiendo demostrado, por tanto, que la doctrina de Capreolo coincide con la dada por Santo Tomás en el artáculo del Quodlibet II, a la que simplemente aclara, podemos recopilar todo lo dicho de forma resumida. Señalando que el abstracto o naturaleza, el concreto común o supuesto común y

el concreto singular o supuesto, se diferencian porque se caracterizan de la siguiente forma:

1.El ABSTRACTO o naturaleza. En él se significa la esencia por modo de habitum, porque es poseida o tenida por el concreto común; y por modo de partis, porque solo se expresa la esencia o principios esenciales.

a) En las substancias materiales (p.e. "humanidad")
- Expresa la materia y la forma.
- No incluye los principios individuantes.
- No incluye el esse.

b) En las substancias inmateriales creadas(p.e."angelidad")
- Expresa la forma.(El único principio esencial que posee su esencia).
- No incluye los principios individuantes.
- No incluye al esse.

2. El CONCRETO COMUN o supuesto común. En él se significa la esencia por modo de habens,porque es el que tiene la naturaleza; y por modo de totius, porque expresa los principios esenciales y lo que no lo es.

a) En las substancias materiales (p.e. "hombre")
- Expresa los principios esenciales, la materia y la forma, además los principios individuantes y el esse.
- Incluye los principios individuantes IN POTENTIA, es decir, indistinte, indefinite, indeterminate. Y tambien IMPLICITE, es decir, contiene implicado, de modo extrínseco, no siendo una parte, y, por ello, connotado e importado in oblicuo en la definición. Por eso, según Santo Tomás, tales principios no entran en la definición (in recto) del supuesto común.
- Incluye al esse en POTENTIA e IMPLICITE. Por eso, según Santo Tomás no entra en la definición,(in recto).

b) En las substancias inmateriales creadas(p.e. "angel")
- Expresa los principios esenciales, la forma, además el esse.

- No incluye los principios individuantes. La forma se individua por si misma.
- Inclusye al esse en POTENTIA e IMPLICITE. Por eso, según Santo Tomas no entra en la definición (in recto)

3. El <u>CONCRETO SINGULAR o supuesto</u>. En él se significa la esencia individual.y lo que no es esencial.

a) En las <u>substancias materiales</u> (p.e. "Sócrates")

- Expresa los principios esenciales, la materia y la forma, además los principios individuantes y el esse.
- Incluye los principios individuantes IN ACTO, es decir, distinte, definite, det rminate. Y tambien EXPLICITE, es decir contiene explicado, de modo intrínseco, como una de sus partes, y, por ello, significado e importado in recto en la definición. Por eso, Segun Santo Tomás tales principios entrarian èn la definíción (in recto) del supuesto, si éste se pudiera definir.
- Incluye al esse IN ACTO e IMPLICITE. Por eso segun Santo Tomás no entraría en la definición (in recto) del supuesto, si éste se pudiera definir. Pero, sin embargo el esse pertenece, PERTINET, al supuesto.

b) En las <u>substancias inmateriales creadas</u> (p.e. Miguel)

- Expresa los principios esenciales, la forma individualizada y además el esse.
- No incluye los principios individuantes.
- Incluye al esse IN ACTO e IMPLICITE. Por eso, según Santo Tomás no entra en su definición (in recto). Pero, sin embargo, el esse pertenece al supuesto.

Asi pues, la interpretación de Capreolo es perfectamente coherente con la doctrina de Santo Tomás sobre la persona y el supuesto. Es mas Capreolo la aclara y la preci-

sa. De este modo, en lugar de ser el texto del Quodlibet II una objeción para la interpretación de Capreolo de la doctrina del supuesto de Santo Tomás, tal como lo presentan los cayetanistas, es una prueba mas de su veracidad.

CAPITULO VI

LAS OBJECIONES DE LA INCOHERENCIA CON EL SISTEMA TOMISTA

Ø 1. Las objeciones cayetanistas paralelas a las de Aureolo.

Capreolo en el mismo lugar (III Sent., dist. 5, q.3, art. 3,) en el que interpreta el texto del Quodlibet II, expone unas objeciones de Aureolo, que estan en contra de la cuarta conclusión que ha obtenido. En efecto, dice Capreolo:

> Contra quartam conclusionem arguit sic Aureolus, primo Sententiarum (Dist.4, q.2,art.2) probando quod suppositum non plus includat esse in substantiis inmaterialibus aut aliis quam natura, nec concretum plus quam abstractum. (89)

Aureolo afirma que el concreto común y el concreto singular o supuesto no incluyen al esse. De la misma manera que no lo incluye la naturaleza o abstracto. Y ello tanto en las substancias inmateriales como materiales. Como la cuarta conclusión dice:

> Cuarta conclusio est quod in substantiis spiritualos creatis, cujus modi sunt angeli abstractum non praedicatur de concreto, nec suppositum est omnino idem secundum rem quod sua essentia vel natura. (90)

Según Aureolo, por tanto, si no se diferencian el supuesto y la naturaleza por el esse, pues no cree que en los ángeles el supuesto incluya al esse, entonces el abstracto o naturaleza se predicará del supuesto. Y ello, como dice Aureolo va tambien contra la cuarta conclusión.

La primera objeción de Aureolo dice asi:

> Primo sic illud quod potest concipi sub non esse, non includit in sui ratione esse. Sed concretum commune vel singulare est huismodi. Formans enim

hanc propositionem: "Homo non est", attribuit concreto non esse; et similiter formans istam: "hic angelus non est". Ergo falsum est quod suppositum angelicum includat esse plus quam natura specifica (91)

Asi pues, lo que puede concebirse sin el esse, podríamos decir, como siendo meramente posible, no incluye al esse en su definición; pues si lo incluyera no podríamos concebirlo sin el esse, es decir, no podríamos pensar lo posible. Ahora bién el concreto común y el concreto singular o supuesto, tanto de las cosas materiales como inmateriales, pueden concebirse sin el esse. Luego, el supuesto, en los dos sentidos, no incluye al esse.

Este mismo argumento es utilizado tambien por algunos cayetanistas actuales, para mostrar que si el esse es el constitutivo del supuesto, tal como se afirma en la interpretación capreolista de la doctrina del supuesto de Santo Tomás, se siguen unas consecuencias incompatibles con la metafísica tomista. Y por tanto, no es correcta esta interpretación.

Este sería el primer argumento de los que hemos clasificado como los que no se basan en textos de Santo Tomás, sino en mostrar las incompatibilidades, que surgen de aceptar que la subsistencia es el esse, dentro del sistema tomista.

Muñiz que no es cayetanista, pero que, como hemos mostrado, no es tampoco capreolista, utiliza este argumento al igual que los cayetanistas. Pues no cree que el esse sea la subsistencia. En efecto, dice como los cayetanistas y tambien como Aureolo que:

> Podemos pensar y hablar de la persona abstrayendo en absoluto de que exista o deje de existir en la realidad. Y asi cuando decimos "Pedro es hombre", " el rinoceronte es un animal", "el árbol es una planta", etc., afirmamos de una persona o supuesto uno o varios predicados sin preocuparnos de su existencia. Si la existencia fuera el constitutivo formal de la persona sería imposible concebirla sin representar al propio tiempo su existencia. (92)

Es idéntico este argumento al utilizado por Aureolo. Pues, Muñiz afirma, que se puede "pensar" en la persona

sin considerar "que exista o deje de existir en la realidad", es decir, como posible. Este hecho demuestra que la existencia o el esse, pues Muñiz utiliza tambien, como hemos dicho, el término existencia para referirse al esse, no puede ser el contitutivo formal de la persona. De lo contrario no podríamos pensar la persona posible, es decir "concebirla sin representar al propio tiempo su existencia".

El segundo argumento de Aureolo dice asi:

> Secundo sic. Illud quod est indifferents ad esse et non esse non includit esse. Sed possumus loqui et disputare de rosa et de aliis concretis, et similiter de quolibet supposito angelico vel materiali, ignorando utrum sin; et per consequens sub indifferentia ad esse et non esse. Ergo nec concretum, nec suppositum, angelicum aut materiale, claudit in in suo concepto esse. (93)

Es decir, lo que es indiferente a ser o no, podríamos decir lo que es contingente, no incluye al esse. De lo contrario, si lo incluyera ya no sería contingente, sino necesario. Ahora bien se puede concebir al concreto común y al concreto singular o supuesto, tanto de las cosas materiales como inmateriales, ignorando si son, Luego son contingentes. Por consiguiente el supuesto en los dos sentidos no incluye al esse.

Lo mismo que el argumento anterior, éste es utilizado tambien por los cayetanistas para impugnar la interpretación capreolista, para mostrar que contraría al pensamiento de Santo Tomás. Seria, por tanto, el segundo argumento de los calificados al principio como los que pretenden mostrar, sin apoyarse en textos, la incoherencia de la interpretación capreolista con la doctrina tomista.

Ahora bien, este argumento es mucho mas profundo que el anterior, ni tan fácil respuesta. Fue utilizado ya por el primer tomista que siguió las tesis cayetanistas, Bañez,

En efecto, este mismo argumento lo emplea Bañez para rebatir que el esse sea un constitutivo intrinseco del supuesto, antes de exponer el que hemos visto, basado en el texto de Santo Tomás de la tercera parte de la Summa. Asi

dice que la afirmación de que el supuesto incluye intrínsecamente al esse

> ... Falssimimos est. Et convincitur, quia existentia solum est essentialis Deo quicumque vero rei creatae est accidentalis, ut dicetur artículo sequenti; ergo non clauditur intrinsice in suppositi Petri et confirmatur. Nam alias haec propositio esse perpetuae veritatis, Petrus existit, nam praedicatum est de ratione subiectu, quod tamen absurdum est. (94)

Es decir, que la existencia o el esse, pues Bañez, al igual que Muñiz, utiliza ambos términos como sinónimos, por ser esencial en Dios, es poseida por El necesariamente. En cambio en las criaturas como no es esencial, sino algo accidental por ello la poseen contingentemente. Ahora bien, si la existencia fuese el constitutivo formal e intrínseco de la persona o sopuesto la proposición "Petrus existit" Pedro existe, sería una proposición necesaria; o como dice Bañez,"perpetuae veritatis". Es decir que el predicado existencia pertenecería necesariamente al sujeto. Pues Pedro o la persona estaría constituida por la existencia. Lo cual no es cierto, pues la existencia la posee Pedro de un modo contingente, como se ha dicho. Luego, la existencia no puede ser el constitutivo de la persona.

Ø 2. La objeción de Garrigou Lagrange

Este mismo argumento lo presenta Garrigou Lagrange, apoyandose en el texto que ha presentado como objeción, y en otros, que ya veremos, ya que Garrigou Lagrange ataca la doctrina según la cual

> La personalidad estaría formalmente constituida por la existencia, la personalidad de Pedro por la existencia propia de éste. (95)

y opone el siguiente argumento:

> La persona creada, al igual que la esencia creada, no puede estar formalmente constituida por lo que le conviene como predicado contingente. Ahora bien, la existencia solo le conviene de esta manera. Pedro de sí es Pedro, pero no es de suyo existente, en lo cual se diferencia de Dios. Solus Deus est suum esse. (96)

Este mismo argumento, lo repite Garrigou Lagrange al exponer los otros que ya hemos visto, pero de un modo mas detallado. En efecto dice:

> Lo que existe, no es la esencia de Pedro, sino que es Pedro mismo, y Pedro como toda criatura no es su existencia, en lo cual se diferencia de Dios. Solus Deus est suum esse, et esse irreceptum est unicum, como dice con tantemente Santo Tomas. Pedro de por sí es Pedro, de sí es una persona (formalmente constituida por la personalidad), pero no es de suyo existente ni su existencia.

Es decir, que "Pedro es Pedro" o "Pedro es una persona", lo es de sí y de por sí, por tanto, es una proposición necesaria por el modo. El predicado conviene necesariamente al sujeto, pues Pedro no puede dejar de ser persona.

En cambio, "pedro es existente", no lo es de suyo. Es por tanto por el modo una proposición contingente, el predicado le conviene contingentemente al sujeto, pues Pedro es existente, pero podría no serlo.

Por consiguiente, infiere Garrigou, Pedro "no es de suyo" su existencia o pedro no es necesariamente su existencia, pues la existencia "le conviene como predicado contingente". Por el contrario Dios si que es necesariamente su existencia o su esse pues, como dice Santo Tomás, "solo Deus est suum esse".

Ahora bien, como Pedro es una persona, a toda persona creada solo le conviene la existencia contingentemente. Por tanto, no "puede estar formalmente constituida" por la existencia o el esse, pues entonces sería persona necesariamente. Añade Garrigou Legrange:

> Pedro es realmente distinto de su naturaleza individualizada como el todo es distinto de su parte esencial (distinción real inadecuada); y es realmente distinto de su existencia contingente (distinción real adecuada). Pedro no es su existencia sino solamente tiene la existencia, y esta diferencia es inconmensurable (97)

Es decir, que Pedro o la persona creada se distingue de la naturaleza o esencia singular con distinción real inadecuada, como el todo es distinto de una de sus partes

puesto que la esencia es una parte intrínseca de la persona. En cambio, la persona creada se distingue de su existencia, con distinción real adecuada, como el todo de otro todo, puesto que la existencia no está incluida intrínsecamente como una parte en la persona.

En efecto, la existencia de la persona es contingente, por esto Garrigou al dar la distinción dice"existencia contingente" y por tanto, como se ha demostrado no es uno de sus constitutivos intrínsecos. De manera que, siendo ésta la distinción, no puede decirse en realidad que "Pedro es su existencia", aún precisando que lo es contingentemente, sino que Pedro tiene la existencia. Es decir, que la persona no es su existencia sino que la tiene, y esto no implica tampoco que sea su constitutivo.

Asi pues, Garrigou Legrange coincide con Aureolo, al sostener que la persona posee la existencia contingentemente, y tambien en el principio general de que lo que tiene la existencia contingentemente no la incluye intrínsecamente, y, por eso, ambos llegan a la misma conclusión: la existencia o el esse no es el constitutivo formal de la persona.

Igualmente Muñiz, que como siempre da los mismos argumentos que los cayetanistas, tambien expone este. Y, como Garrigou Legrange pone el mismo ejemplo que Bañez, pues dice:

> De parecida manera, si la existencia fuera el constitutivo formal e intrínseco de la persona, ésta existiría semper et necesaria, y, por consiguiente, la proposición "Petrus existit" seria eterna y necesaria. (98)

Ø 3. La respuesta de Capreolo.

Antes de responder a estas dos objeciones cayetanistas hay que examinar lo que responde Capreolo a las dos objeciones paralelas de Aureolo. Capreolo replica a este último que:

> Argumenta contra quartam conclusionem dictum est in solutione 11. Dico enim quod nec suppositum materiale nec inmateriale creatum includit esse in sui ratione explicite, sed implicite, in quantum significatur ut habens, et ut totum; esse autem habetur a supposito creato, et non est ipsum sup-

positum creatum, nec eius natura. Argumenta autem ista procedunt, ac si suppositum explicite includad esse. Ex istis autem patet quid dicendum ad quaestionem et argumenta eius, etc. (99)

De manera que el supuesto tomado como"ut habens" y "ut totum" que es, como hemos visto, el supuesto común ni en las substancias materiales ni inmateriales, incluye al esse explicitamente, de una manera intrínseca, como una de sus partes y, por ello .. significado e importado "in recto" en su definición, sino que el esse está incluido implicitamente, esto es de una manera extrínseca, como no siendo una de sus partes. Por esto, dice Capreolo que "non est ipsum suppositum creatum nec eius natura", pues, lo sería del supuesto, parcialmnete, claro está, igual que si fuera la naturaleza o una de sus partes. Y por ello el esse es connotado y significado"in oblicuo" en la definición del supuesto.

Hasta aquí Capreolo repite lo ya dicho y con ello confirma nuestra interpretación, pero añade, que los argumentos de Aureolo se presentan como si el supuesto incluyera explicitamente al esse, y que, por ello no afectan a su doctrina. Ahora bien, como las objeciones de Aureolo se refieren, tanto al concreto común como al supuesto singular, quiere decirse con esto que Capreolo cree que no solo el concreto común excluye el esse explicitamente sino tambien el concreto singular. Pues si en el concreto singular se incluyera explicite, entonces lo que dice Aureolo no seria una objeción ni Capreolo la hubiera respondido. .....

Muñiz no interpreta correctamente esta respuesta de Capreolo, y, por ello, no coincide la doctrina de Capreolo, tal como la expone Muñiz con la de Santo Tomás. Porque como ocurria en el primer texto de Capreolo que citábamos, cree que el "habens" y el "totum" no los coloca Capreolo para caracterizar al supuesto como concreto común, sino para referirse al supuesto con relación al esse.

En efecto, despues de citar esta respuesta añade Muñiz que:

> Está bien claro que para Capreolo suppositum est illud quod habet esse; el "esse" en cambio, est illud quod habetur a supposito, quendam, pues, entre si la relación de habens et habitum, el que tiene y la cosa tenida; lo cual supone real distinción entre el supuesto y el ser, pues lo poseido (esse) es algo EXTRAÑO, ALGO DE FUERA, y, por consiguiente, distinto del poseedor (suppositum). (100)

Da esta interpretación igual que en el otro texto, para poder afirmar que según Capreolo el supuesto y esse estan en la relación de potencia y acto, es decir, que el supuesto singular y el esse estan en la relación de "habens y habitum". Pues el supuesto es "habens", en cuanto que tiene el esse y este último es "habitum en cuanto es tenido o poseido por el supuesto. Es más, lo mismo ocurre con el supuesto común, que es un habens en cuanto tiene el esse, pero no en acto (en el sentido explicado) como en el supuesto singular, sino en potencia (en común e indeterminado), e igual el esse es lo "habitum", "in potentiam", no en acto como el esse del supuesto singular.

Todo ello es cierto, ahora bien, esto no quiere decir que aqui Capreolo se refiera a esto. Pues también en las substancias materiales el supuesto común es un "habens" con respecto a los principios individuales en cuanto los tiene (en potencia e implicite) y estos un "habitum". No se puede decir, en cambio, lo mismo del supuesto singular, porque estan en acto y explicite.

Capreolo aqui no quiere decir que el "habens" se refiera al compuesto singular en cuanto tiene esse, porque no tiene sentido que Capreolo añada "ut totum". Pues de la misma manera, que si el supuesto es un "habens" con respecto al esse se infiere que el esse es un "habitum", igualmente si el supuesto es un totum, el esse es una "pars". Con lo cual tendríamos que el esse pertenecería intrinsecamente al supuesto, es decir, de modo explicite, cosa que Capreolo niega claramente. El esse solo pertenece intrinsecamente en el supuesto formaliter, que entonces este último por estar constituido por la esencia y el esse es un "totum"; y con respecto al esse éste es una "pars".

Si en este texto se refiere el "habens" y el "totum" al supuesto en cuanto tiene esse, entonces "ut habens" lo dice por el supuesto denominativo y el "totum" por el supuesto formaliter, lo cual es absurdo. Pues no puede significarse a la vez al supuesto como denominative y como formaliter, porque, aunque sus contenidos son idénticos, no lo son sus significados, que es lo que supondría hacer esto.

Además interpretándolo de esta forma Capreolo se contradeciría. Pues si añade que el esse se distingue del supuesto y éste es una parte, no se da tal distinción, sino una identificación parcial, la de la parte con el todo. Y tambien se contradice al decir que el esse es algo extraño, de afüera, pues una parte no es extraña, no está fuera del tototm a que pertenece.

Sin embargo, Muñiz pasa por alto el "ut totum". Lo cita en el texto de Capreolo, pero al comentar el texto no dice nada de él. Suponemos que es precisamente para que no se manifiesten estas contradicciones.

Ahora bien, dejándolas aparte, si bien es cierto que el supuesto (denominative, del que estamos tratando en este capítulo) no se identifica (ni total, ni parcialmente) con el esse, en cambio, es falso que el esse sea "algo extraño", algo de fuera. Muñiz tiene que decirlo para ponerlos en la relación de potencia y acto. Pero el esse no está excluido del supuesto, sino que está incluido, o como dice Santo Tomás "pertinet ad suppositum", aunque de modo extrínseco, es decir, impliciter.

Ø 4. La confusión de Aureolo y Bañez.

Los argumentos de Aureolo no afectan al supuesto que incluye implicite al esse, es decir, al supuesto denominative. Pero sinembargo el supuesto formaliter, el constituido intrinsecamente por la esencia y el esse en la línea del ente, si incluye al esse explicite, pues lo contiene intrínsecamente, ya que es una de sus partes, de manera que es significado e importado in recto en su definición; entonces parece que a esta acepción del supuesto si le afecten estas dos objeciones de Aureolo.

Ahora bien, como ni Capreolo, ni S.Tomás, excluyen como hemos visto, que el supuesto se pueda considerar formaliter, es preciso que antes de proseguir, respondamos a estas dos objeciones, considerando, como dice Capreolo, que afectan al supuesto que incluye intrinsecamente al esse, al supuesto formaliter. Naturalmente, lo haremos según su doctrina, de este modo constataremos que tampoco le afectan los argumentos de los cayetanistas, pues desde Bañez a Garrigou-Lagrange se refieren al negar que el esse sea un constitutivo intrínseco del supuesto y ya hemos dicho que son idénticos, a estos dos de Aureolo.

La primera objeción de Aureolo y tal como hemos visto, se basa en este principio, lo que puede concebirse sin el esse, no incluye al esse en su definición (tanto en recto como in oblicuo), es decir, el esse no es su constitutivo formal, porque si lo fuera no podría concebirse sin él.

Ahora bien, Aureolo cree que el esse es la misma existencia. Asi, en efecto, en los ejemplos que pone dice "Homo non est", que equivale a "el hombre no existe"; "Hic angelus non est", que es lo mismo que decir "Este ángel no existe". Por ello al explicar su argumento, hemos dicho que lo que puede concebirse sin el esse, que es para él la existencia, es lo mismo que lo que puede concebirse como posible.

Asi pues, teniendo en cuenta este sentido del esse, el principio se puede expresar asi: lo que puede concebirse sin la existencia o el ente que puede pensarse como siendo posible, no incluye la existencia, ésta no es su constitutivo formal, intrínseco y necesario del ente, pues de lo contrario no podríamos pensar el ente posible que no incluye la existencia.

Antes de examinarlo hay que tener en cuenta lo siguiente:

1. La noción tomista del ente, como ya hemos visto, para Santo Tomás y Capreolo, el ente está constituido por dos principios reales e intrínsecos y distintos entre si, la esencia (el constitutivo material) y su esse (el constitu-

tivo formal).

2. Las dos funciones conexas del esse. El esse para Santo Tomás y Capreolo, como tambien hemos visto, tiene dos cometidos:

a) Entificador. Es decir, que termina y por ello completa a la esencia singular parte potencial del ente, constituyendola en un todo, convirtiéndola en un ente, en una palabra, la entifica. El esse es, por tanto, un principio intrínseco actual del ente, es su acto, su perfección, Es el más necesario, aunque ambos principios son imprescindibles para constituir el ente.

b) Realizador. Es decir, que pone al ente en la realidad, en la existencia, lo hace actual. Bajo este aspecto el esse no completa a la esencia, sino que la realiza. Este aspecto es extrínseco y tiene como causa al esse, que en cambio es intrínseco al ente; de modo que el esse es la perfección que constituye al ente y lo hace existente, le confiere la existencia.

Asi pues, la existencia es el hecho de encontrarse en la realidad, el estar fuera de las causas o de la nada, el hecho de existir.

No es por tanto, lo mismo el esse que la existencia, el hecho de existir. La identificación de ambos que hace Aureolo es incorrecta, pues el esse y la existencia se distinguen como una causa de su efecto formal secundario. Por ello es falso el principio de que lo que pueda concebirse como no existiendo, el ente posible no incluya al constitutivo formal del ente el "esse". Porque cuando se piensa un ente como no existiendo, un ente posible, se piensa con todos sus constitutivos fundamentales, la esencia y su"esse", su acto de ser propio, de lo contrario no sería un ente.

De manera que siempre se concebirá el ente con estos dos principios. Si el ente es actual, la esencia y el esse serán actuales, si el ente es posible, la esencia y su esse serán posibles y si el ente se considera prescindiendo de la actualidad-o posibilidad, incluirá tambien la esencia y su esse, en este estado.

Por tanto, el ente posible si puede pensarse, pero

no como existiendo, estando en la realidad, incluyendo la existencia, sino que se concibe como constituido por su esencia singular posible y su esse posible.

De manera que el ente posible no incluye la existencia, es cierto. En esto Aureolo tiene razón. Pero si, en cambio, el ente posible incluye el esse, el constitutivo formal del ente. Por consiguiente, si puede concebirse el ente posible, y desaparece el motivo por el que el ente no incluya al esse como constitutivo formal.

Aureolo aplica este principio al supuesto y, consecuentemente, con él llega al resultado falso que el esse no puede ser su constitutivo formal. En efecto, sostiene que si puede concebirse al supuesto como posible, ello quiere decir que no incluye al esse como su constitutivo, pues de lo contrario no podría pensarse como posible.

A lo que respondemos, como antes, que es cierto que se puede concebir al supuesto posible, es decir, el supuesto como no existiendo. Pero que, sin embargo, es falso que se conciba sin el esse. Pues si se quiere pensar el supuesto ha de hacerse con todos sus constitutivos esenciales, que son su esencia singular y su esse propio. Si se piensa el supuesto como posible, se piensan sus constitutivos esenciales, pero como posibles. Pues si se hiciera faltando uno de sus constitutivos, se tendría una parte del supuesto, no el supuesto, que es un ente completo. Asi pues, el supuesto posible se piensa con susconstitutivo formal. Por ello el pensar el supuesto posible no es un impedimiento para que el supuesto tenga al esse como su constitutivo formal.

Esta confusión del esse con la existencia o hecho de existir lleva a Aureolo a identificar el supuesto con la mera esencia. Pues, si el supuesto no incluye al esse como su constitutivo, éste no puede ser mas que la esencia, tal como sostiene Scoto. Igualmente tambien lo queda el ente esencializado, pues si no incluye al esse no es mas que la mera esencia.

Muñiz, asi como los cayetanistas que utilizan el argumento, no es que crean que el esse tomista no es mas que la

existencia, tomada en el sentido de encontrarse presente en la realidad objetiva, es decir, que sea el hecho de existir. Asi cuando Muñiz en su argumento en lugar del esse utiliza el término "existencia", éste no tiene el significado, en que lo hemos tomado, de hecho de existir, sino el mismo significado que el término esse, es decir, el de la causa de la existencia o la causa del estar presente en la realidad. Ya hemos dicho, que Muñiz emplea indistintamente ambos términos con idéntico significado.

Ahora bien, en este argumento confunde el esse o causa del existir con el hecho de existir o existencia (con el significado en el que la hemos utilizado) y precisamente, por tomar el término existencia con el mismo significado que el esse.

En efecto, dice Muñiz que la "existencia" no puede ser el constitutivo formal de la persona, y aquí el término "existencia" significa el esse. Añade que el motivo es porque no se podrá concebir entonces "sin representar al propio tiempo su existencia", y aquí el término "existencia" significa el hecho de existir, por tanto, tiene un significado distinto. Prueba de ello es que al principio, ha dicho que se puede concebir a la persona "abstrayendo en absoluto de que exista o deje de existir en la realidad".

Por consiguiente, la existencia en el sentido del esse, según el razonamiento de Muñiz, es lo mismo que la existencia o el hecho de existir. Por lo tanto, la objeción no es válida, pues puede responderse con lo mismo que se ha dicho a Aureolo, ya que coinciden en confundir el esse o causa del existir con la existencia o su efecto formal secundario.

Si no se acepta que se da tal confusión y que los dos significados de la "existencia" no se identifican, entonces el argumento no tiene ningún sentido, ni por tanto la objeción. Si parece que lo tenga es porque al emplear, en lugar del esse el término existencia y, por tanto, el mismo término para designar al esse y al hecho de existir, se disimula que dicho término está tomado en dos sentidos distintos. Por tan-

to, tambien se disimula que el argumento por el que se pretende demostrar que el esse no es el constitutivo formal del supuesto no es válido.

La segunda objeción, como hemos dicho, se basa en el siguiente principio: el ente contingente, el que es indiferente para ser o no, no incluye al esse, no es su constitutivo formal, pues de lo contrario sería necesario.

Aureolo, como en la objeción anterior, confunde el esse con la existencia, por eso dice: "indiferens ad esse et non esse", indiferente para existir o no; y mas abajo dice: "sub indiferentia ad esse et non esse". Por tanto, el principio se puede expresar asi: el ente contingente, lo que es indiferente para existir o no, no incluye la existencia, no es su constitutivo formal, pues entonces sería necesario.

Por esta confusión es falso que el ente contingente, el que es indiferente a existir o no, a encontrarse presente en la realidad o no, no incluya el constitutivo formal del ente, el esse. Porque para que algo sea ente es preciso que esté compuesto de esencia singular, como el constitutivo material y de su esse, como constitutivo formal. Por tanto, el ente contingente estará asi estructurado. Que posea esta constitución intrínseca es necesario, lo que es contingente es que un ente de esta estructura se encuentre en la realidad, es decir, que exista.

Precisamente, porque el ente creado está constituido necesariamente por esencia y esse, es contingente, no puede por sí mismo encontrarse y mantenerse en la realidad, porque no es el esse, sino el compuesto de esencia y esse. Por tanto, que el ente contingente no incluya necesariamente la existencia, el encontrarse en la realidad es cierto y Aureolo tiene razón. Pero si incluye el esse, y aunque lo incluya no es un ente necesario, precisamente por ello es contingente. Por consiguiente, incluyendo el esse el ente no es necesario y esto no es motivo alguno que impida que el esse sea el constitutivo formal.

Como en la anterior objeción, Aureolo aplica este

principio al supuesto. A lo que podemos decir, igual que para el ente, pues el supuesto lo es, que el supuesto incluye al e esse como su con titutivo formal. Pues para que algo sea supuesto es necesario que contenga sus constitutivos primarios, la esencia singular y su acto de ser propio. Ahora bien el supuesto contingente, incluye de manera necesaria esta estructura; y es contingente porqué, por tener tal constitutición, está en la realidad, existe de modo contingente, es decir, que no es necesario que esté presente en la realidad. De modo que por tener el esse, no esWsupuesto necesario, y por tanto, no hay razón para que el esse no pueda ser el constitutivo formal del supuesto contingente.

Igual que en la otra objeción, esta confusión del esse con la existencia, hace que Aureolo confunda el supuesto con la esencia, ya que para él el supuesto no incluya al esse.

En cuanto al argumento que utiliza Bañez, idéntico a este de Aureolo; es aplicable todo lo que hemos dicho sobre este último. Pues Bañez, como Aureolo, confunde el esse con la existencia. Asi, es cierto que la proposición "Petrus existit" sea contingente, es decir, que no es necesario para Pedro o la persona que se encuentre en la realidad, que est+e existiendo. La persona, pues, no posee la existencia, en el sentido del hecho de existir, de un modo necesario, sino contingentemente. Ahora bien, de aquí no se infiere, que la existencia, en el sentido del esse, en el sentido en que se toma en la opinión que se critica, no sea el constitutivo formal del supuesto. Ya que no se trata de la misma "existencia". La primera se refiere a un efecto, la segunda a la causa de este efecto.

Es más, Pedro o la persona tendría siempre la existencia, sinónima del esse, de un modo necesario; y la proposición "Pedro tiene la existencia o el esse propio" es necesaria. Pues lo que es contingente es que Pedro exista o se encuentre en la realidad, y por tanto la proposición "Pedro ~~ex~~ existe será contingente. Pero no es contingente el que Pedro se encuentre en realidad en virtud de su esse o existencia. Por consiguiente, la proposición "Pedro posee su esse o exis-

tencia" es necesaria.

Asi pues, no es posible concluir de estas dos proposiciones que el esse o la existencia no es el constitutivo formal de la persona. Al hacerlo Bañez, lo que hace es identificar el hecho de existir, el "exisitit" con la "existencia" o el esse. La causa de esta confusión es utilizar como sinónimos el esse y la èxistencia, pues sin advertirlo, en este argumento se cambia su significado y se le da el significado propio de hecho de existir.

Ø 5. Imprecisiones de la objeción de Garrigou-Lagrange.

A la objeción que presenta Garrigou-Lagrange que, como hemos visto, tambien coincide con la de Aureolo en el principio en que se basa y, por tanto, tambien en la conclusión, hay que responder lo que a Aureolo.

Pero además Garrigou-Lagrange en el desarrollo del argumento incurre en una serie de afirmaciones inexactas o imprécisas.

En primer lugar no precisa el significado del término personalidad al caracterizar la doctrina que critica. En efecto, como hemos visto, dice que según ella la"personalidad estaría formalmente constituida por la existencia" y no determina cual es el sentido que tiene aqui el término "personalidad".

Lo que sería necesario, pues el término personalidad, como hemos dicho, tiene un doble significado. Puede unas veces tener un sentido abstracto, como el que posee el término "humanidad". El sentido de este último, tal como hemos visto que dice Santo Tomás, es el de forma totius, de la forma del todo, y contiene todos los elementos necesarios que posee el todo, el hombre, pero solamente éstos, pues deja afuera todos los elementos no necesarios que tambien con tituyen al hombre y le hacen ser concreto o singular. Igualmente, con este significado abstracto, la personalidad indica la forma totius, la forma del todo, incluyendo solo los elementos necesarios de la persona, no los restantes que posee la persona

concreta y la persona singular. Por consiguiente, significa todos los constitutivos de la persona. Es decir, con este término se significa el constitutivo material y el constitutivo formal de la persona.

Otras veces, el término personalidad, tiene un sentido concreto, pues significa el elemento que personifica a la naturaleza individual, el otro constitutivo de la persona, es decir, al constitutivo que la convierte en persona. En este caso no se significan ambos constitutivos, no se indica la forma totius, sino que solo se significa el constitutivo personificador, es decir, la "forma partis" la forma que es una parte, el constitutivo formal de la persona.

Ahora bien, si la "personalidad" Garrigou-Lagrange la concibe en el primer sentido, con un significado abstracto, no ha comprendido la doctrina que critica, pues no se dice en ella que la personalidad o la forma de toda la persona sea el esse o la existencia. Pues, entonces la persona solo poseeria un constitutivo necesario, el esse. Por el contrario, en esta doctrina se afirma que la persona está constituida por la esencia singular y su esse propio. Por tanto, la personalidad en sentido abstracto incluye la esencia como constitutivo material y el esse como constitutivo formal, no solamente el esse como diría Garrigou-Lagrange. Por consiguiente, toda su objeción a esta doctrina del supuesto, no le afectaría, pues no la ha caracterizado adecuadamente.

Supondremos, por tanto, que Garrigou toma el término "personalidad" con el significado concreto de elemento personificador. Pues, en este caso, si que es cierto que según la concepción capreolista, la personalidad o la forma de la esencia individual es el esse, ya que éste es el constitutivo formal de la persona.

En segundo lugar, en la primera parte de su argumento realiza una inferencia errónea de unas premisas verdaderas. En efecto, la proposición "Pedro es persona" es exacto que sea necesaria. Pues la persona que es Pedro no puede dejar de

ser persona. Y ello no afecta a la concepción criticada, pues si se concibe a la persona como lo constituido por la esencia singular y su esse propio y se dice, en lugar de "Pedro es persona", la proposición "Pedro es lo constituido por la esencia singular y su esse" es tambien una proposición necesaria, ya que la persona debe poseer, según se la ha concebido, estos constitutivos para ser persona.

Tambien es cierto que la proposición "Pedro es existente" es una proposición contingente, pues para Pedro o la persona el encontrarse en la realidad no es necesario, podría no estar en ella. Y tambien es cierto para la doctrina capreolista, pues en ella no se afirma que la existencia o el hecho de existir corresponda a la persona necesariamente, sino que lo que es necesario para ser persona, o que para que la naturaleza individual sea persona, es que posea su esse propio, la persona para serlo deberá tener sus dos constitutivos, la esencia y el esse, y, por tanto, el esse está incluido necesariamente en este compuesto o persona.

Ahora bien, lo que es contingente es que un compuesto de esta estructura, que incluya al esse, posea la existencia, el hecho de existir, es decir, que se encuentre en la realidad. Por tanto, la proposición "Pedro es existente" es contingente.

Sin embargo, Garrigou-Lagrange añade que, por lo tanto, la proposición "Pedro es su existencia" es contingente. Lo cual sería cierto, si no fuera porque al término "existencia" le da el mismo significado que al esse, pues compara esta proposición con la de "Deus est suum esse". Por tanto, su inferencia es falsa,pues de que Pedro sea existente contingentemente no se sigue que Pedro sea su existencia o esse contingentemente. Ya hemos dicho que el esse a la persona le conviene necesariamente.

La inferencia deja de ser falsa, salvo, claro está, que Garrigou identifique el esse o la existencia con el mero hecho de existir, de encontrarse en la realidad, pues, entonces podría decir que Pedro es su esse o existencia o el hecho

de existir de un modo contingente. Naturalmente Garrigou como tomista no puede aceptar esta identificación. Pero le ocurre igual que a Bañez y a Muñiz que por tomar el término existencia con el significado de esse, lo cambian al significado de hecho de existir sin que se advierta claramente.

Como una prueba más que se da esta confusión es el que contraponga, Garrigou-Lagrange, a esta última proposición "pedro es su existencia contingentemente" la proposición "Deus est suum esse necesariamente". Pues solo tiene sentido si la existencia y el esse significan el hecho de existir, el encontrarse en la realidad. Pues en este caso, es cierto que la persona existe de modo contingente o es un ente contingente y Dios, por el contrario, es un ente necesario o existe necesariamente. En cambio, si en ambas proposiciones la existencia y el esse tienen el significado del esse tomista, no pueden contraponerse, pues entonces Pedro es su esse de modo necesario, igual que "Deus est suum esse" de modo necesario.

Ahora bien, no quiere decirse con ello que ambas proposiciones sean idénticas y que en este aspecto no se diferencia la persona creada de Dios. En efecto, en la primera, se afirma que la persona es su esse, pero para ser verdadera, hay que entenderlo como solo siendolo parcialmente, no identificándose totalmente la persona y el esse, no siendo completamente lo mismo, pues la persona es tambien la esencia singular. Sin embargo, la proposición es correcta tal como está expresada porque una parte puede predicarse del todo en que está incluida.

Por el contrario, en la segunda proposición, es verdadera si se concibe que el sujeto se identifica totalmente con el predicado. Es decir, que Dios es completamente su esse, que no se da en El ninguna otra parte. De ahi que Dios sea un ente necesario, que exista necesariamente, pues es el mismo esse subsistens, su esse no es participado ni limitado, y, por tanto, no es recibido en una esencia. En cambio, la persona creada por ser a la vez esencia individual y su esse proporcionado a ella, es decir, por ser recibido su esse en

esta esencia que lo limita y participa, es un ente contingente, un ente que no existe necesariamente.

En tercer lugar, Garrigou obtiene una conclusión errónea. En efecto, la conclusión que obtiene Garrigou-Lagrange que la persona no "pueda estar formalmente constituida" por la existencia o esse, porque ésta le pertenece de un modo contingente, es falsa. Porque el que la persona tenga existencia o esse es algo necesario, y por tanto, no solo puede ser su constitutivo sino que debe serlo. Ahora bien, si la existencia o esse, continúa teniendo el sentido de hecho de existir tambien en esta conclusión, entonces no presenta ninguna objeción para la doctrina que critica, pues evidentemente ésta no afirma el absurdo que el hecho de encontrarsen la realidad sea un constitutivo de la persona, se componga con la esencia individual.

Por último, en cuarto lugar, del razomamiento que da apoyándose en esta conclusión, obtiene tambien otra conclusión errónea. Como hemos dicho Garrigou Lagrange empieza afirmando que la persona se distingue de la esencia singular con distinción real inadecuada. Lo cual es cierto, pues la esencia singular es una de sus partes y, por tanto, se da una identificación parcial. Añade que la persona se distingue de la existencia o esse con una distinción real adecuada, pues no se da ninguna identificación parcial, y por supuesto, tampoco total, y lo sostiene porque ya ha demostrado que no es una de sus partes.

Ahora bien, como hemos visto que no lo demuestra, sino que, por el contrario, la existencia es una parte de la persona, no se da entre ellas una distinción real adecuada, como entre dos todos, sino como una parte se distingue del todo, es decir, una distinción real inadecuada. Por tanto, tampoco es válida la conclusión que obtiene de que no puede decirse que Pedro o la persona sea su existencia, ni aún precisando que lo es contingentemente. De ahí que en el argumento primero no utiliza esta expresión, sino la similar de "Pedro no es de suyo existente", o sea, Pedro no es necesariamente existente

por tanto lo es contingente, tal como hemos dicho.

No es válida esta conclusión, no solo porque la existencia no le conviene contingentemente a la persona, sino porque como tambien hemos dicho, la persona es su existencia, aunque no el sentido de que lo sea identificańdose completamente con ella como no distinguiéndose ni total ni parcialmente. En cambio, la persona es su existencia en cuanto se identifica parcialmente con ella, puesto que es su complemento parcial formal. Por consiguiente, puede afirmarse que Pedro o la persona es su existencia, igual que del todo se puede decir que es una de sus partes.

Tampoco es cierto lo que añade Garrigou, despues de decir que la persona no es su existencia, "sino solamente tiene la existencia". Puesto que aunque puede decirse que Pedro o la persona tiene la existencia, no tal como se considera aquí a la persona, en su acepción formaliter, como constituida por dos constitutivos intrínsecos, pues aunque Garrigou Lagrange no cita que estos constitutivos sean la esencia singular y la existencia, sino la esencia singular y el último término o complemento, sin embargo considera a la persona en esta acepción, y no solo en la exposición de su concepción, sino tambien en esta objeción.

En efecto, ha dicho en ella que se distingue la persona de la esencia singular como "el todo es distinto de su parte esencial" o sea con "distinción real inadecuada", la toma por tanto formaliter. En cambio la persona en su acepción denominativa, los mismos constitutivos se consideran de otra forma. Uno de ellos se identifica totalmente con la persona, y el otro, se incluye tambien, pero no como siendo una de sus partes intrínsecas, como un constitutivo intrínseco, sino como un constitutivo extrinseco. Por tanto no se da este tipo de distinción.

Ademas, en esta acepción denominativa, los constitutivos no son el constitutivo material ni el constitutivo formal, como ya hemos dicho, y Garrigou en esta objeción precisamente esta rechazando que el constitutivo formal de la perso-

na sea el esse, lo que es una prueba mas que considera a la persona en, lo que hemos llamado siguiendo a Capreolo, la acepción formaliter.

En la persona formaliter,que es pues de la que nos hemos ocupado en esta objeción, se puede afirmar que es su esse, ya que éste es uno de sus constitutivos intrínsecos, que se identifica, por tanto, parcialmente con ella. No en cambio que la persona tiene su esse, pues el esse no es tenido o poseido intrínsecamente. Ahora bien de la persona tomada denominativamente, es decir, considerando como siendo la esencia singular que tiene el esse y que, por lo tanto lo incluye, pero no a si misma identificado parcialmente, sino como poseido o como constitutivo extrínseco, si puede afirmarse que tiene el esse. Ahora bien, en este caso, tampoco es cierto, como dice Garrigou, que se da entonces entre la persona y la existencia tenida una "distinción real adecuada". Pues, aunque es cierto que entre ambas se da esta distinción, pues el esse no se identifica total ni parcialmente con la persona, sin embargo, hay que precisar, que no se trata de una distinción real como la que se da entre dos todos o dos partes inseparables del todo, pues el esse no es una parte o constitutivo intrínseco. Ahora bien, por ser un constitutivo extrínseco, que está incluido en la persona se da entre ésta última y el esse una distinción como la que se da entre un sujeto y la forma distinta que sostenta.

Asi pues, no es cierto, como sostiene Garrigou Lagrange que la persona no es su esse y "solamente" tiene el esse, sino que es verdad ambas cosas, según si a la persona se la considera en su acepción formaliter o denominativa respectivamente.

Ø 6. La tercera objeción.

Los cayetanistas, además de estas dos objeciones, que coinciden con las que presentaba Aureolo a la doctrina tomista del supuesto, presentan otra objeción. Esta sería la tercera de las que hemos clasificado en que se argumenta de que si fuera cierto que el esse es uno de los constitutivos del supuesto, se derivaría una consecuencia, que es totalmente

contraria a alguna tesis de la metafísica de Santo Tomás, y que, por tanto, la interpretación de Capreolo y de sus seguidores no refleja fielmente la auténtica doctrina del supuesto de Santo Tomás.

El autor de esta tercera objeción es Garrigou Lagrange. Asi, despues de exponer todas las objeciones, que ya hemos examinado, dice por último:

> Mas aún, si se niega la distinción real de la persona creada y de su existencia, se compromete por completo la distinción real de la esencia y de la existencia, porque tanto una como otra se prueban con la misma mayor: It quod non est suum esse, ante considerationem mentis seu realiter dinguitur ab esse. At qui persona Petri (formaliter constituta per suam personalitatem), sicut ejus essentia, non est suum esse. Ergo persona Petri, sicut ejus essentia, realiter distinguitur ab esse.

La objeción, pues, insiste en que de la doctrina del supuesto en que se sostiene que el constitutivo formal de la persona es la existencia o el esse, se deriva, por ello, que la persona creada no se distingue realmente de su existencia. Pero de esta negación se sigue que se niega tambien la distinción real entre la esencia y la existencia en la criatura. Lo que es contrario a la doctrina tomista de la real distinción entre la esencia y la existencia en toda criatura. Por consiguiente, no puede ser esta doctrina una interpretación válida de la concepción del supuesto de Santo Tomás.

De la negación de la distinción real entre persona y existencia se deriva la que se da entre la esencia y la existencia, porque la demostración de lo contrario, es decir, que la persona y la existencia, asi como la esencia y la existencia, se distinguen realmente, se hace a partir de una misma premisa mayor.

En efecto, la primera distinción real se prueba del modo siguiente: lo que no es su esse se distingue realmente de su esse; la persona no es su esse. Luego, la persona se distingue realmente del esse. Igualmente, la distinción real entre la esencia y la existencia, se demuestra por el siguiente

silogismo: lo que no es su esse se distingue realmente del esse; la esencia no es su esse. Luego, la esencia se distingue realmente del esse. Asi pues, ambos silogismos de identica estructura, tienen la misma premisa mayor, por lo que al negar una de sus conclusiones, se niega tambien la otra, tal como se ha dicho.

Asi pues añade Garrigou-Lagrange que:

> En otros términos, los dos conceptos de persona creada y de existencia son dos conceptos adecuados, distintos e irreductibles a un tercero. Esto equivale a decir: solus Deus est suum esse, esto es lo que distingue a Dios de toda criatura. (101)

Es decir, que la persona creada no puede incluir al esse o existencia, pues no es su esse. Por el contrario, solo Dios es su esse. Y en esto se diferencian Dios y las criaturas.

Igualmente, otros cayetanistas han repetido este argumento de Garrigou Lagrange. Asi de entre los citados Muñiz tambien dice, para demostrar que el esse no es el constitutivo formal del supuesto que:

> Con razón, pues, el P. Garrigou O.P., afirma que esta sentencia lleva logicamente a la negación de la distinción real de la esencia y existencia. "identificare personalitatem creatam cum existentia personae perduceret ad negationem distinctionis realis inter essentiam creatam et esse" (102)

Este texto de Garrigou Lagrange que cita corresponde a un artículo suyo titulado: De personalitate juxta Cayetanum (103). Pues Garrigou ha repetido insistentemente este argumento en la mayoría de sus obras.

Ahora bien, asi como en las otras objeciones que hemos examinado, todos los cayetanistas, desde Bañez hasta la actualidad, han coincidido, pues las han ido repitiendo, solo con algunas pequeñas variaciones; por el contrario, esta última objeción solo la han formulado algunos de ellos a partir de exponerla Garrigou Legrange, que como hemos dicho, es su autor.

Este hecho, con respecto a que la objeción logre su objetivo de invalidar la doctrina capreolista, tendría poca importancia, si no fuera que los mismos cayetanistas, predece-

sores de Garrigou, afirmaban todo lo contrario de la teoria de Capreolo, de lo que se objeta en ella.

Asi, por ejemplo, el cayetanista Hugón, decía de la doctrina del supuesto de Capreolo que:

> Id commodi habet haec sententia quod optime salvet veritatem fundamentalem philosophiae Christianae, scilicet reale discrimen essentiam inter existentiam; et insuper quod congruenter explicet verba conciliorum, nempe unionem esse factam secundum subsistentiam, it est secundum esse Verbi substantiale quod subsistere praestat naturae humanae. (104)

Es decir, que a pesar de que Hugón, no considera a la doctrina que sostiene que el esse es el constitutivo formal del supuesto, sea verdadera, reconoce que de ella se deriva la "reale discrimen essentiam inter et ecistentiam", la real distinción entre la esencia y la existencia, puesto que con ella "optime salvet" muy bien se salva la distinción real.

Todo lo contrario sostiene Garrigou, pues, como hemos visto, afirma que se deriva la negación de la distinción real. Por esto lo presenta como una objeción. En cambio Hugón, siendo tambien cayetanista, lo presenta como una ventaja ("commodi") junto con la de explicar porque, según el Misterio de la Encarnación la unión de la naturaleza humana y la naturaleza divina de Cristo fue hecha, no según las naturalezas, sino según la persona. Puesto que siendo la subsistencia, siguiendo esta doctrina, el esse, entonces la unión se realiza según el esse propio del Verbo, que constituye en persona a la naturaleza divina y da la existéncia a la naturaleza humana. Es decir, por ello Cristo es una sola persona en dos naturalezas, unidas, no confundidas, en una única subsistencia o esse.

Esta discrepancia entre los mismos cayetanistas, con respecto de si se deriva de la doctrina de Capreolo la afirmación o negación de la distinción real entre la esencia y la existencia, ya indica que la objeción de Garrigou Lagrange, basada en que se sigue la negación, es probable que no sea válida.

Ø 7. La interpretación caprcolista no invalida la distinción real entre esencia y esse.

La objeción de Garrigou Lagrange, efectivamente, no es válida. Y ello por varios motivos. En primer lugar, porque en esta objeción Garrigou Lagrange da por sentado que en la concepción que se critica, por sostener que el esse es un constitutivo del supuesto o de la persona, ya por ello "se niega la distinción real de la persona y de su existencia". Lo cual, como hemos dicho, al responder a su otra objeción, no es cierto.

En efecto, la afirmación de la doctrina capreolista del supuesto que el esse es la subsistencia, o que el esse se compone con la naturaleza personificándola, se puede tomar al compuesto en dos acepciones, y en ninguna de las dos se niega que la persona y el esse se distinguen realmente, sino que por el contrario se afirma su distinción real.

Asi, si se considera el compuesto o la persona en su acepción denominativa, entonces se obtiene que la persona es la esencia individual que tiene su esse propio, con ello se pone de relieve que la persona y el esse se distinguen realmente. Puesto que, aunque sean dos los constitutivos que constituyen la persona, la esencia y el esse, la persona no es solamente la esencia individual, sino la esencia siendo sujeto del otro con titutivo, su esse propio. De manera que este último está en la persona, se encuentra incluido en ella, aunque de este modo no se identifica con ella bajo ningún aspecto.

En efecto, no se identifica totalmente, pues en caso contrario, la persona estaría compuesta por un solo constitutivo, y hemos dicho que son dos los constitutivos de la persona, la esencia individual y su esse propio. Por tanto, entre la persona y su esse se da una distinción real.

Para determinar que tipo de distinción real, hay que tener en cuenta, que como la persona tampoco se identifica parcialmente con el esse, pues éste no ew la persona, no es una parte de ella, sino que es tenido o poseido por la persona, que de este modo es su sujeto, que permanece distinto a la forma sustentada, es decir, que el esse es su contitutivo

extrínseco. Por consiguiente, el tipo de distinción real entre la persona y el esse no es una distinción real inadecuada, pues no se da una identificación parcial; por tanto, tiene que ser una distinción real adecuada, es decir, no identificándose ni total ni parcialmente.

Ahora bien, hay que precisar que no es el tipo de distinción real adecuada que se da entre dos todos o dos partes separables o inseparables de un todo. Puesto que, la persona y el esse no son dos todos, sino que constituyen un único todo, la persona. Ni tampoco son dos partes, pues el esse no es una parte de la persona, no es su constitutivo intrínseco, sino extrínseco. Por lo tanto se da una distinción real adecuada, es decir, que no hay identificación total ni parcial, como la que se da entre un sujeto y la forma distinta de él, que sustenta. Esta distinción podría llamarse distinción real adecuada denominativa, pues el sujeto es denominado por esta forma. Asi pues, es falso que en esta acepción de la persona se niegue la distinción real entre la persona y el esse, sino que por el contrario se afirma.

Lo mismo ocurre si se toma la persona en su acepción formaliter, es decir, considerándola como lo constituido intrinsecamente por la esencia singular y su esse propio. Pues, en este caso, se afirma que son dos los constitutivos intrínsecos de la persona, la esencia singular, que es su constitutivo material y el esse propio, que es su constitutivo formal. Por consiguiente, el esse no se identifica totalmente con la persona, pues aunque ésta es el esse, tambien es la esencia singular, su otro constitutivo. Por tanto, no se niega que se de una distinción real entre la persona y su esse.

Aunque, claro está, se da una identificación parcial entre las dos. Pero entre el todo y una de sus partes o constitutivos intrínsecos, tal como hemos visto que reconoce Garrigou en el otro argumento, se da una distinción real inadecuada, pero por ello, no deja de ser real, ya que es una clase de las distinciones reales. Por lo tanto, según esta acepción de la persona, tambien queda afirmada la distinción real entre la

persona y su existencia. Y asi, siempre es falso que en la concepción de Capreolo se niegue esta distinción real, tal como pretende Garrigou Legrange.

En segúndo lugar, es tambien falso por ello, que de esta doctrina se siga la negación de la distinción real entre la esencia y el esse. En efecto, si se considera el supuesto denominativamente, según hemos visto, la persona se distingue realmente del esse, y como además la persona es la esencia, se afirma con ello que la esencia se distingue realmente del esse.

Claro está, que según hemos dicho, la distinción real entre la persona y su existencia, es del tipo de distinción real adecuada denominativamente, y cuando se enuncia la distinción real entre la esencia y el esse, se entiende por distinción la distinción real adecuada que se da entre dos partes inseparables del ente pues ambos son los constitutivos intrínsecos del ente.

Ahora bien, cuando se concibe este tipo de distinción real adecuada, se está tomando al ente en su acepción formaliter, es decir, como lo constituido intrínsecamente por la esencia y el esse. Pero, puede tomarse en una acepción denominativa, pues estos mismos elementos pueden considerarse de manera que se diga que el ente es la esencia que habet o tiene su esse, siendo con ello este último un constitutivo extrínseco. Entonces no se da, no siendo el esse una parte o constivo extrínseco, una distinción real adecuada, del mismo tipo que hay entre dos partes inseparables, sino una distinción real adecuada, que se da entre un sujeto y la forma poseida, realmente distinta de dicho sujeto, es decir, una distinción real denominativa.

Por consiguiente, siendo ambas distinciones del mismo tipo, en la acepción denominative de la persona al indicarse la distinción real entre la perspna y la existencia se indica, tambien, la distinción real entre la esencia y la existencia.

Si se considera la persona en su acepción formaliter, entonces la persona se distingue realmente con distinción

real inadecuada del esse. Porque la persona, ahora es lo constituido intrínsecamente por la esencia singular y su esse propio, y, por tanto, estos elementos son constitutivos intrínsecos o partes de ella. Por consiguiente, entre sus partes se dará una distinción real adecuada. Y como éstas son la esencia y el esse, al afirmar, pues, que la persona se distingue con distinción real inadecuada del esse, se afirma tambien que entre la esencia y el esse se da una distinción real adecuada. Ahora bien, ésta será del mismo tipo que hay entre dos todos o dos partes separables o inseparables de un todo, pues la esencia y el esse son partes o constitutivos intrínsecos. Por lo tanto, es la misma a que corrientemente designa la expresión distinción real entre esencia y esse.

En tercer lugar, tampoco es cierto que la negación de la distinción real entre la esencia y la existencia se derive de la negación de la distinción real entre la persona y su existencia, por el hecho de que se obtenga la demostración de ambas distinciones por dos silogismos de idéntica estructura y con la misma premisa mayor. No es cierto porque no puede ser ésta el motivo ya que las dos demostraciones de la distinción real, no se basan en una misma premisa mayor.

En efecto, pues dice Garrigou que esta premisa es: lo que no es su esse se distingue realmente del esse. Ahora bien, esta proposición es equívoca, pues puede entenderse por un lado como significando: lo que no es totalmente su esse se distingue real e inadecuadamente del esse. Puesto que, si este algo no se identifica totalmente con el esse, pero sin embargo se distingue, tiene que identificarse parcialmente. Y por tanto se distingue inadecuadamente.

Por otro lado, la premisa puede significar: lo que no es parcialmente su esse se distingue real y adecuadamente del esse. Puesto que, si se distingue este algo, no puede ser totalmente aquello de lo que se distingue. Luego, no es ni parcialmente ni totalmente su esse. Y puesto que, no se identifica de ningún modo habrá una distinción real adecuada.

Garrigou Lagrange, que no señala esta equivocidad, la emplea en los dos silogismos en un sentido diferente. En efecto, el primer silogismo decia: lo que no es su esse se distingue realmente de su esse, la persona no es su esse; luego, la persona se distingue realmente del esse. Según lo dicho, la premisa menor debe tener para ser verdadera el siguiente significado: la persona no es totalmente su esse. Es decir, que lo es parcialmente. Por tanto, el sentido que debe tener su premisa mayor, para no caer en una cuadruplicidad de términos, tiene que ser el primero, es decir: lo que no es totalmente su esse se distingue real e inadecuadamente del esse. De ahi pues, que teniendo el mismo sentido el término medio, se obtenga la siguiente conclusión: la persona se distingue real e inadecuadamente del esse. Que, como hemos visto, es cierto para la persona formaliter.

Decía el segundo silogismo: lo que no es su esse se distingue realmente del esse, la esencia no es su esse; luego, la esencia se distingue realmente del esse. Y según lo dicho, la premisa menor para ser verdadera debe tener el significado de: la esencia no es parcialmente su esse, ni tampoco totalmente. Por lo tanto, para que los términos del silogismo sean tres, su premisa mayor debe tener el segundo significado, es decir: lo que no es parcialmente su esse se distingue real y adecuadamente del esse. Y de estas dos premisas se obtiene la conclusión que: la esencia se distingue adecuadamente del esse. Lo que tampoco precisa Garrigou Lagrange.

Asi pues, las demostraciones de la distinción real entre la persona y el esse y de la distinción real entre la esencia y la existencia, no se basan en la misma premisa mayor. Por tanto, aun suponiendo que la doctrina de Capreolo negara la primera, no se seguiria la segunda, como afirma Garrigou Lagrange en esta objeción.

Ahora bien, en esta réplica no hemos tenido en cuenta, que la distinción real adecuada, puede ser de dos tipos, una en sentido de entre partes, y otra que hemos llamado denominativa. Pero, si por el contrario se consideran se llega a la

misma conclusión. En efecto, pues entonces el segundo significado de la premisa mayor, lo que no es su esse parcialmente se distingue real y adecuadamente, puede tomar estos dos significados: lo que no es parcialmente, pero se tiene su esse, se distingue real adecuada y denominativamente del esse; y lo que no es ni parcialmente, ni tiene su esse, se distingue real adecuadamente como entre partes del esse.

La premisa menor del primer silogismo significaráa entonces: la persona no es parcialmente, pero tiene su esse; y por tanto le corresponderá el primer sentido de la premisa mayor. Por lo que su conclusión será: la persona se distingue real adecuada y denominativamente del esse. Lo cual es cierto de la persona formaliter. En cambio la premisa menor del segundo silogismo poseerá el sentido de: la esencia no es ni parcialmente, ni tiene el esse. Y por tanto, la premisa mayor que le corresponderá para que el silogismo sea correcto es la segunda: lo que no es ni parcialmente, ni tiene su esse, se distingue real adecuadamente como entre partes del esse. Obteniendose como conclusión: la esencia se distingue real adecuadamente y como entre partes del esse. Y por tanto, tambien considerando que la persona denominativa se distingue de su esse, su demostración se obtiene de una premisa mayor distinta de la que se inf infiere de la distinción real entre la esencia y la existencia.

Por consiguiente, despues de ver que no es válida esta objeción de Garrigou Legrange, tampoco se puede aceptar lo que concluye de ella, que la persona creada no es su existencia, que, por lo demás ya hemos demostrado su falsedad en la objeción anterior.

N O T A S

SEGUNDA PARTE:

LAS OBJECIONES CAYETANISTAS

CAPITULO PRIMERO: LA CONCEPCION DEL SUPUESTO DE CAYETANO

(1) CAYETANO, Commentaria in Summa Thelogicae III, (en S. Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici, opera omnia iussu impensaque Leonis XIII, P. M. edita, (ed. Leonina), Roma, 1882-1948, vol. XI) in III Partem, q.4, a.2, n.2.
(2) Ibid., n.4.
(3) Ibid., n.6.
(4) Ibid., n.7.
(5) Ibid., m.10.
(6) Ibid., n. 11
(7) Ibid., n.28.
(8) Ibid., n.10
(9) Ibid., n.21, ad.6.
(10) Ibid., .m.12.
(11) Ibid., n.11.
(12) Ibid., n.6.
(13) Ibid..n. 10.
(14) Ibid. n.21.
(15) D. BAÑEZ, Scholastica Commentaria in Primam Partem Summae Theologicae S. Thomae Aquinatis, ed. L. Urbano, Madrid-Valencia, F. E. D. A., 1934, vol. I, p.129[a].

(16) Ibid., p. 131[a].
(17) Ibid., p. 131[b].
(18) Ibid., p. 132[a]
(19) Ibid., pp. 132[a]-132[b].
(20) Ibid., p.132[b].
(21) R.GARRIGOU LAGRANGE, La síntesis tomista, Buenos Aires, Ediciones Desclée de Brouwer, 1947, p.492.
(22) BAÑEZ, op. cit., p. 132[b].
(23) Ibid., p. 133[a].
(24) Ibid., p. 130[a].
(25) Ibid., p. 135[b].
(26) Ibid., p. 133[b].
(27) Ibid. pp. 131[b]-132[a].
(28) Ibid., p. 134[a].

CAPITULO SEGUNDO: LAS OBJECIONES BASADAS EN EL TEXTO DE LA TERCERA PARTE DE LA SUMMA.

(29) BAÑEZ, op. cit., p. 133[b].
(30) Ibid., p. 132[a].
(31) GARRIGOU LAGRANGE, Op. cit., p. 490.
(32) Francisco P. MUÑIZ, El constitutivo formal de la persona creada en la tradición tomista, "La Ciencia Tomista" (Salamanca) 212 (1945) pp. 5-89, 219 (1946) pp. 201-293, p. 293.
(33) SANTO TOMAS, Summa Theologiae, III, q.17, q.2.
(34) Idem., Summa contra Gentiles, II, c. 54.
(35) Idem., Summa Theologiae, I, q.76, a.4.
(36) Ibid., I, q.76, a.6.
(37) Idem., Summa contra Gentiles, II, c.55.
(38) Ibid., II, c.54.
(39) Ibid., II, c.53.
(40) Idem., Quaestiones Disputatae, De Spriritualibus creaturis, q.un., a.1.
(41) Idem. Summa contra Gentiles, II, c.55.

(42) Idem., Summa Theologiae, III, q.17, a.2, ad. 1.
(43) Ibid., I, q.65, a.4.
(44) Idem., Summa contra Gentiles, II, c.55.
(45) Umberto DEGL'INNOCENTI, Il problema della persona nel pensiero di S.Tommaso, Roma, Libreria Editrice della Pontificia Universita Lateranense, 1967, p. 84.
(46) Laurentius de Guzman VICENTE, De Notione subsistentiae aput Sanctum Thomam,"Divus Thomas"(Piacenza) LXXI, (1968) pp. 397-422, y LXXII(1969) pp. 174-200, p. 191.
(47) Ibid., p. 196.
(48) Ibid., p. 198.
(49) Ludovico BILLOT, De Verbo Incarnato, Romae, Pontificia Universitas Gregoriana, 1942, Ed. Octava, Pars 1ª, cap. 3, Ø 1, q.17, p.286.
(50) op. cit., pp. 213-214.
(51) GARRIGOU LAGRANGE, op. cit., pp. 490-491
(52) Guillermo FRAILE, El constitutivo formal de la persona humana segun Capreolo, "La Ciencia Tomista" (Salamanca) 210, (1944) pp. 129 198, p. 188.
(53) SANTO TOMAS, Summa Theologiae, III, q.17, a.2, ob.3, ad.3.
(54) Ibid., I, q.29, a.4.
(55) BILLOT, op. cit., pp. 148-149.

CAPITULO TERCERO: LA OBJECION BASADA EN EL TEXTO DEL QUODLIBET II

(56) BAÑEZ, op. cit., p. 133b
(57) GARRIGOU-LAGRANGE, op. cit., p. 490.
(58) MUÑIZ, op. cit., p. 228.
(59) Ibid., pp. 236-237
(60) SANTO TOMAS, Quaestiones Quodlibetales, qoudl. II, q.2, a.2.
(61) Idem., Summa Contra Gentiles, IV, c.81.
(62) Idem., Quaestiones Quodlibetales, Quodl. II, q.2, a.2.
(63) Idem., Summa Contra Gentiles, IV, c.81.
(64) Idem., De ente et essentia, c.2, 12
(65) Idem., Quaestiones Quodlibetales, Quodl. II,q.2.a.2

CAPITULO CUARTO: LA INTERPRETACION DE BAÑEZ DEL QUODLIBET II.

(66) BAÑEZ, op. Cit., p. 136^{a}
(67) Ibid., pp. 136^{ab}
(68) Ibid., p. 137^{b}
(69) Ibid., p. 138^{a}
(70) Ibid., pp. 138^{ab}
(71) Ibid., p. 137^{b}
(72) Ibid., p. 138^{b}
(73) Ibid., p. 136^{b}
(74) Ibid., pp. 136^{b}-137^{a}
(75) Ibid., p. 136^{a}
(76) Ibid., p. 137^{a}
(77) Ibid., p. 137^{b}
(78) Ibid., p. 132^{a}
(79) MUÑIZ, op. cit., p. 237

CAPITULO QUINTO: LA INTERPRETACION DE CAPREOLO DEL QUODLIBET II.

(80) Iohannis CAPREOLI, Defensiones Theologiae Divi Thomae Aquinatis, ed. Paban-Pegues, Turin, Alfred Cattier, 1900-1908, vol. I, p. 228^{a}.
(81) Ibid., vol. I, p. 229^{a}.
(82) Ibid., vol. I, p. 238^{a}.
(83) Ibid., vol. I, p. 238^{b}.
(84) MUÑIZ, op. cit., p. 14.
(85) Ibid., p. 12.
(86) Ibid., p. 15.
(87) Ibid., p. 19
(88) CAPREOLO, op. cit., vol. I, p. 234^{a}

CAPITULO SEXTO: LAS OBJECIONES DE LA INCOHERENCIA CON EL SISTEMA TOMISTA

(89) CAPREOLO, op. cit., vol. I, p. 234^{a}
(90) Ibid., vol. I, p. 230^{a}
(91) Ibid., vol. I, p. 234^{a}
(92) MUÑIZ, op. cit., pp. 244-245

(93) CAPREOLO, op. cit., vol. I, p. 234ª

(94) BAÑEZ, op. cit., p. 132

(95) GARRIGOU-LAGRANGE, op. cit., p. 489

(96) Ibid., p. 438, nota

(97) Ibid., p. 490

(98) MUÑIZ, op. cit., p. 245

(99) CAPREOLO, op. cit., vol. I, p. 241ª

(100) MUÑIZ, op. cit., p. 14

(101) GARRIGOU LAGRANGE, op. cit., p. 491

(102) MUÑIZ, op. cit., p. 245

(103) R. GARRIGOU LAGRANGE, De personalitate yuxta Cajetanum, "Angelicum" (Roma),oct.- dic. 1944, p. 421. Citado por Muñiz, op. cit., p. 245; y por Fraile, op. cit., p. 155 nota.

(104) Eduardo HUGON, Tractatus Dogmatici, vol. II, "De Verbo Incarnato", Paris, Lethielleux, 1927, ed. 5, p. 349.

INDICE DEL TOMO I


FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
SEMINARIO FILOSOFIA
BARCELONA

M E T A F I S I C A   D E   L A   P E R S O N A

T O M O   I I

TERCERA PARTE

LA DOCTRINA CAPREOLISTA DE CAYETANO

CAPITULO I

LA DIFICULTAD DEL TEXTO DE LA PRIMERA PARTE DE LA SUMMA

Ø 1. Objeción para las interpretaciones cayetanista y capreolista.

La interpretación cayetanista de la doctrina del supuesto de Santo Tomás solamente se basa en estos seis argumentos, que acabamos de examinar, para justificar que el constitutivo formal de la persona es el "término último" de la naturaleza, y no, en cambio, el esse propio, tal como se sostiene en la interpretación de Capreolo.

Ahora bien, como hemos visto los argumentos que se basan en textos de Santo Tomás de los que parece inferirse que no es el esse tal constitutivo, y que se deriva la necesidad de postular este complemento de la substancia, son textos que indican todo lo contrario. Y los argumentos que afirman que de no seguirse la interpretación de Cayetano se está en contradicción con el sistema tomista, hemos visto tambien, que no es asi. Sino que se dan tales argumentos, por no comprender el sentido auténtico de la doctrina del esse que da Santo Tomás.

A pesar de ello, esta concepción que dio Cayetano ha tenido numerosos partidarios. Tanto es asi, que, como dice Guillermo Fraile en El constitutivo formal de la persona humana según Capreolo:

> Ciertamente que si en la filosofía las cuestiones hubieran de dirimirse democraticamente por mayoria

> de votos, y hasta por calidades, el triunfo de Cayetano sería indiscutible. La fortuna de su opinión ha sido muy superior a la tesis sustentada por Capreolo. Detrás del nombre de Cayetano se alinean los mas sonoros y representativos de la escuela tomista. (1)

El motivo de ello, y que no indica Fraile, ya que él incurre en el mismo defecto, es el no comprender la profunda doctrina del esse. Como veremos en esta parte, ello conduce a tener que aceptar la interpretación de Cayetano. Antes de demostrarlo, hay que examinar una dificultad que se presenta a la interpretación capreolista y tambien a la cayetanista.

En efecto, en la obra de Santo Tomás se encuentra un texto que presenta una dificultad para ambas concepciones, además de las ya examinadas para la interpretación cayetanista. Lo cual representa una objeción para la autenticidad de las dos interpretaciones.

El primer cayetanista, Bañez, hace referencia a ella, al decir que:

> Divus Thomas in corpore articuli disputans an natura distinguatur a supposito dicit, quod in iis, quae non sunt composita ex materia et forma, in quibus individuatio non est per materiam individualem, sed ipsae formae per se individuantur; oportet quod ipsae formae sint supposita, et sic in eis non differt suppositum a natura. (2)

Señala, por tanto, Bañez que en este artículo de Santo Tomás que está comentando, y en el que expone su interpretación de su doctrina del supuesto, Santo Tomás afirma que en las substancias inmateriales creadas, por no estar compuestas de materia y forma, y, por tanto, la individuación no es por la materia, sino que las formas se individuan por si mismas, el supuesto no se distingue de la naturaleza. Lo cual es opuesto a lo que ha dicho Bañez al exponer la doctrina del supuesto de Santo Tomás, según la opinión de Cayetano, como hemos visto.

Santo Tomás en la primera parte de la Summa Teológica, en el artículo tercero de la cuestión tercera, para averiguar "utrum sit idem Deum quod sua essentia vel natura",

dice en el cuerpo del artículo que:

> In his igitur quae non sunt composita ex materia et forma in quibus individuatio non est per materiam individualem, idest per hanc materiam, sed ipsae formae per se individuantur, oportet quod ipsae formae sint supposita subsistentiae. Unde in eis non differt suppositum et natura. (3)

Por tanto, como dice Bañez, en este texto Santo Tomas afirma que el supuesto y la naturaleza, en las substancias inmateriales creadas, no difieren, "in eis non differt suppositum et natura". Porque estas substancias no se individuan por la materia signada por la cantidad, sino por sí mismos, ya que carecen de materia.

Bañez tiene que resolver la dificultad que presenta este texto por dos motivos. El primero, porque, según el texto, parece que los principios individuantes sean el elemento por el que difiere el supuesto de la naturaleza. En cambio, como hemos visto, Bañez ha dicho que no lo son, sino que el elemento diferenciador es el complemento personal. El segundo motivo es porque Santo Tomás niega la distinción entre el supuesto y la naturaleza de las substancias inmateriales creadas. Y también Bañez ha sostenido lo contrario.

No es solamente Bañez y los cayetanistas que tienen que resolver esta dificultad, sino también los seguidores de Capreolo. Porque esta dificultad alcanza tambien a la interpretación capreolista, y por los mismos motivos. Es necesario por tanto resolverla si no se quiere admitir una contradicción en la doctrina tomista del supuesto.

Parece, efectivamente, que exista tal contradicción, mas aún si tenemos en cuenta que en el Quodlibet II, el mismo Santo Tomás afirma lo contrario, que el supuesto y la naturaleza en las substancias inmateriales creadas difieren, y que lo hacen por el esse propio, como hemos visto. Además en él artículo ya examinado del Quodlibet presenta como primera objeción lo que él afirma en este de la primera parte de la Summa.

En efecto, como hemos visto dice en el Quodlibet,

que si el supuesto añade a la naturaleza específica la materia individual, y en el ángel no se encuentra la materia, en este último no difiere el supuesto de la naturaleza. A esta objeción responde Santo Tomás, como tambien hemos visto, que el supuesto y la naturaleza en las substancias compuestas dificeren por dos motivos. El primero, porque el supuesto incluye algo que no entra en la definición de la naturaleza, y si en la del supuesto, y este algo son los principios individuantes. El segundo, porque el supuesto incluye algo que no entra en la definición de la naturaleza ni del supuesto, que es el esse. En las substancias inmateriales creadas el supuesto y la naturaleza difieren solo por este segundo motivo, es decir, por el esse, ya que no pueden diferir por el primero, por carecer de principios individuantes.

Ø 2. El sentido del texto.

Para resolver esta dificultad que presenta este texto de la primera parte de la Summa, es preciso tener en cuenta lo que Santo Tomás dice en el resto del artículo. A la pregunta de si Dios es lo mismo que su esencia o naturaleza contesta Santo Tomás en el cuerpo del artículo, diciendo:

> Respondeo dicendum quod Deus est idem quod sua essentia vel natura.

De manera que en el cuerpo de este artículo lo que quiere demostrar Santo Tomás es que Dius es lo mismo que su deidad, es decir que en Dios es lo mismo el supuesto que su naturaleza o esencia. Continua diciendo Santo Tomás que:

> Ad cuius intellectum sciendum est, quod in rebus compositis ex materia et forma, necesse est quod differant natura vel essentia et suppositum.

Es decir, para demostrar esta identidad Santo Tomas va a comparar el ente divino con los otros entes. Empieza con las substancias compuestas, en las que es necesario que difieran la naturaleza y el supuesto. El motivo de ello lo explica a continuación:

> Quia essentia vel natura comprehendit in se illa tantum quae cadunt in definitione speciei: sicut

> humanitas comprehendit in se ea quae cadunt in definitione hominis: his enim homo est homo, et hoc significat humanitas, hoc scilicet quo homo est homo.

Asi pues, Santo Tomás toma la naturaleza o esencia en el sentido de la esencia abstracta. En el mismo sentido, por tanto que en el artículo del Quotlibet II. En efecto, en este último decía Santo Tomás, como hemos visto, que la esencia abstracta expresa los principios esenciales, la materia y la forma. Ahora, en este artículo, dice que la naturaleza o esencia comprende lo que está en la definición de la especie, "tantum quae cadunt in definitione specie". Con lo cual significa tambien la naturaleza abstracta, porque, aunque en la especie se contenga la materia individuada de un modo implícito e indistinto, en su definición no entra esta materia. En efecto, la definición comprende el género y la diferencia. Como el género designa determinadamente la materia que está en la especie (no la materia individual), asi como la diferencia designa determinadamente la forma de la especie, se puede decir tal como añade Santo Tomás que:

> Sed materia individualis, cum accidéntibus omnibus individuantibus ipsam, non cadit in definitione speciei, non enim cadunt in definitione hominis haec carnes et haec ossa, aut albedo vel nigredo, vel aliquid huimodi. Unde haec carnes et haec ossa et accidentia designantia hanc materiam, non concluduntur in humanitate.

Es decir, que la materia individualizada, y por tanto tambien los principios individuantes no entran en la definición de la especie. Esta solo contendrá la materia y la forma en general, aunque la especie designe o contenga la materia individualizada y los principios individuantes de modo implícito e indistinto. Por consiguiente la definición de la especie expresa la esencia abstracta o naturaleza.

Asi pues en la esencia abstracta o naturaleza no se contendran de ningún modo los principios individuantes o la materia individualizada. Solo contiene la materia y forma en general. Asi por ejemplo, la humanidad, que es por lo que el

hombre es hombre, y por tanto, solo contiene lo que entra directamente en la especie hombre, la materia y la forma en general, puesto que en la especie hombre no se contiene directamente ni esta materia ni sus accidentes individuantes. Por consiguiente no pueden entrar en la esencia abstracta del hombre. De ahí, que pueda concluir Santo Tomás que:

> Et tamen in eo quod est homo, includuntur: unde id quod est homo habet in se aliquod quod non habet humanitas. Et propter hoc non est totaliter idem homo et humanitas, sed humanitas significatur ut parts formalis hominis: quia principia definientia habent se formaliter respectu materiae individuantes.

Es decir, que en el hombre individual, en el supuesto singular, se incluye la materia individual y los principios individuantes. Por tanto, en las substancias materiales el supuesto difiere de la naturaleza (abstracta) porque incluye a esta misma naturaleza aunque individualizada y los principios individuantes.

Despues de esta explicación de como difieren el supuesto y la naturaleza en las substancias materiales, Santo Tomás pasa a examinar la diferencia en las substancias inmateriales. Aqui pertenece el texto que se nos presenta como dificultad. En él se dice que en las substancias inmateriales, la individuación no proviene de la materia individual, "individuatio non est per materiam individualem", sino que proviene de la misma forma, "Sed ipsae formae per se individuantur". Por tanto, la naturaleza abstracta es lo mismo que el supuesto individual, "unde in eis non differt suppositum et natura", ya que él supuesto no incluye los principios individuantes.

Ahora bien, como Dios es una substancia inmaterial, tal como ha demostrado en un artículo anterior, Santo Tomás puede concluir que:

> Et sic, cum Deus non sit compositus ex materia et forma, ut ostensum est, oportet quod Deus sit sua deitas. (4)

Es decir, que en Dios el supuesto sea lo mismo que su naturaleza.

Asi pues, lo que dice aquí Santo Tomás de los seres inmateriales coincide perfectamente con lo que ha dicho en el artículo del Quodlibet II. En efecto, pues en este artículo de la Summa solo considera la primera razón de las dos por las que examinaba en el Quodlibet la diferencia entre el supuesto y la naturaleza en las distintas clases de substancia. Es decir, aqui solamente trata de la diferencia desde el punto de vista de los principios individuantes.

De manera que, como el supuesto y la naturaleza en los seres inmateriales creados se distinguen solamente por el esse, que incluye el primero, y aqui solo trata de la distinción por los principios individuantes, pues asi ha diferenciado el supuesto y la naturaleza de los seres materiales creados, a pesar de que ta bien se distinguen por el esse, tiene que afirmar que en las substancias inmateriales el supuesto y la naturaleza no difieren.

Asi pues, en los ángeles y en Dios en el aspecto de la individuación el supuesto y la naturaleza no difieren. Ahora bien, parece extraño que Santo Tomás no distinga el supuesto y la naturaleza, por lo menos en las substancias inmateriales creadas, por el segundo elemento por el que se diferencia el supuesto y la naturaleza en todas las substancias creadas, el esse. Sin embargo es perfectamente lógico que lo haga asi, si se tiene en cuenta la situación de este artículo en el contexto de la Summa.

En efecto, el artículo se encuentra situado en el lugar en que Santo Tomás está tratando de la naturaleza de Dios. Lo primero que dice de El es que es simple. Por ello la cuestión, a la que pertenece este artículo, se titula"De Dei simplicitate", de la simplicidad de Dios. A propósito de ella, dice Santo Tomás en su introducción que hay que examinar lo siguiente:

> Circa primum quaeruntur octo. Primo: utrum Deus sit corpus. Secundo: utrum sit in eo compositio formae et materiae. Tertio: utrum sit in eo compositio quidditates, sive essentiae, vel naturae, et subiecti.

> Quarto: utrum sit in eo compositio quae est ex essentia et esse... (5)

Cada uno de estos problemas Santo Tomás los tratará en cada uno de los artículos de la cuestión.

Santo Tomás para examinar si en Dios el supuesto y la naturaleza son idénticos, tal como hace en este artículo tercero, tiene que basarse en lo que ha demostrado en el artículo anterior, es decir, que en Dios no hay composición de materia y forma. Por esto temina el cuerpo del artículo, que estamos examinando diciendo:

> Et sic cum Deus <u>non sit compositis ex materia et forma</u> ut ostensum est, oportet quod Deus sit sua deitas. (6)

Y porque solo puede utilizar, para una explicación lógica, lo ya demostrado en los dos artículos anteriores, por esto Santo Tomás demuestra que el supuesto y la naturaleza en Dios no difieren, porque no se distinguen por los principios individuantes. Es decir, por el primer modo por el que se puede diferenciar el supuesto y la naturaleza en general; ya que Dios por carecer de materia, como se ha dicho en el artículo segundo, carece de dichos principios.

Cierto que Santo Tomás tambien podría decir:

> Et sic cum Deus <u>non sit compositis ex essentia et esse</u>, oportet quod Deus sit sua deitas.

Podría, por tanto, demostrar también que en Dios el supuesto y la naturaleza son idénticos, por el esse, es decir, por el segundo modo por el que se puede diferenciar el supuesto y la naturaleza, ya que Dios no está compuesto de esencia y esse. Sin embargo, aún no ha demostrado que "sit idem Deus quod sua essentia vel natura" lo que hará en el artículo siguiente. Por ello en este artículo tercero no puede diferenciar el supuesto y la naturaleza en las distintas substancias creadas por el esse, pues no obtendría lo que pretende demostrar, que Dios es lo mismo que su esencia o naturaleza o que en Dios el supuesto es lo mismo que la naturaleza.

Ø 3. La solución de Cayetano según Bañez.

Bañez intenta resolver la dificultad que plantea este texto de Santo Tomás de la primera parte de la Summa acudiendo a la interpretación de Cayetano. Ahora bien, hasta ahora, hemos visto que Bañez hacía referencia a Cayetano, citando y siguiendo su comentario a la tercera parte de la Summa, pero para resolver esta dificultad, lo mas lógico es que siguiera el comentario de Cayetano a la primera parte, ya que el texto se encuentra en la cuestión tercera de la primera parte de la Summa, y Cayetano tuvo que haberse ocupado de ella al comentarla. Y en efecto, asi lo hace Bañez pues dice que:

> Ad primum dicit Cajetanus hic, hanc esse differentiam inter supposita materialia et immaterialia, quod illa distinguuntur a natura per aliquid illis intrinsecum, scilicet materiam signatam, quae tamen est extrinseca naturae. Ceterum in separatis a materia suppositum non distinguitur a natura, nisi per aliquid extrinsecum scilicet subsistere: quia subsistentia includitur in supposito immateriali, natura vero nullo modo includit illam, sed abstrahit. Et hoc videtur dice D. Tho. in locis supra citates. Semper enim dicit, quod suppositum immateriale claudit compositionem ex esse et essentia. (7)

Asi pues, dice aqui Cayetano, "Cajetanus Hic" es decir al comentar el artículo tercero, de la cuestión tercera, de la primera parte de la Summa, que los supuestos materiales e inmateriales se pueden distinguir de la naturaleza abstracta de dos modos diferentes. Así, en los seres materiales el supuesto incluye o posee intrinsecamente los principios individuantes, "illis intrinsecum, scilicet materiam signatam", y la naturaleza abstracta, en cambio, no los posee, por tanto el supuesto y la naturaleza en estos seres se puede distinguir por estos principios individuantes.

Bañez no dice que la naturaleza no incluye los principios individuantes, sino que "est extrinseca naturae", que son extrínsecos a la naturaleza. Porque, como ya hemos dicho, para él si algo está de modo extrínseco no está incluido.

En los seres inmateriales el supuesto, continua di-

ciendo Bañez, incluye el subsistir, pero de manera extrínseca, "aliquid extrinsecum, scilicet, subsistere". En cambio, la naturaleza no incluye al subsistir de ningún modo. Por consiguiente, el supuesto y la naturaleza abstracta en estas substancias inmateriales difiere por el "subsistere", que incluye el primero, o como dice Bañez difieren "quia subsistentia includitur in supposito immateriali".

Segun Bañez, por tanto, Cayetano diría en su comentario a este artículo de Santo Tomás que la naturaleza y el supuesto se pueden diferenciar por dos aspectos: por los principios individuantes, y ello de un modo intrínseco, y por el "subsistir" o "subsistencia", pero entonces extrinsecamente. Por consiguiente, al decir Santo Tomás que el supuesto y la naturaleza en los ángeles coinciden, se está refiriendo al primer aspecto.

Ahora bien, para Bañez el término subsistir significa existir in se y per se, y por tanto, cree que el subsistir implica que quien exista de este modo autónomo e independiente posea un esse propio, pues si algo existe por su propia cuenta y no por cuenta de otro es que existe por su propio acto de ser o esse substancial propio. En efecto, un poco antes, Bañez al explicar su doctrina del supuesto dice que:

> Haec ratio constituens suppositum distinguitur realiter in rebus creatis, tamquam res alia ab actu essendi sive existentiae. Et vocatur a D. Cajet. subsistentia. (8)

De manera que al "actu essendi sive existentiae", al esse, pues Bañez emplea, como hemos dicho, el término existencia con el mismo significado que el del esse, Cayetano le llamó "subsistentia", subsistencia. Es decir, según Cayetano la subsistencia, en el sentido de causa del existir, no en el otro, en el que significa la substancia que subsiste o es subsistente, es el esse substancial propio.

Naturalmente Bañez se está refiriendo al comentario de Cayetano a la primera parte de la Summa, pues en el de la tercera, no dice, como hemos visto, que la subsistencia sea

él esse propio, sino que el supuesto o la persona es subsistente porque incluye el último término o complemento, pues hace que el supuesto sea capaz de recibir por si mismo y en si mismo, es decir de manera subsistente, al esse propio. Lo cual parece indicar que los dos comentarios de Cayetano no expresan la misma doctrina del supuesto, pues es muy extraño que en ellos se de una noción distinta de la subsistencia.

Sin embargo, Bañez no lo cree asi, ya que cuando Cayetano en este comentario a la primera parte, dice que el subsistir o la subsistencia está incluida extrinsecamente en el supuesto y que la subsistencia es el esse propio, Bañez cree que lo que quiere decir Cayetano es que el supuesto incluye un orden trascendental al esse propio, pero que no incluye a este último. Y por consiguiente que la subsistencia, en el sentido de causa del subsistir, no es el esse propio sino este orden. En efecto, pues como hemos visto, Bañez dice que:

> Gravissimi Philosophi quam saepius explicant suppositum per actum existendi; non quod suppositum intrinsece claudat ejusmodi actum, sed quoniam tota ratio ipsius sumitur per ordinem ad ipsum. (9)

Es decir, que incluir extrinsecamente al esse, en realidad es no incluirlo, sino estar ordenado al mismo. De manera que para Cayetano la causa del existir en si y por si, aunque diga que es el esse propio, es el orden hacia el mismo.

Ahora bien, como ya hemos dicho, al exponer la modificación que efectúa Bañez a la doctrina del supuesto de Cayetano que se encuentra en su comentario a la tercera parte de la Summa, no puede admitirse que la subsistencia, en el sentido de causa del subsistir, sea este orden al esse propio. Con lo que parece, que efectivamente los dos comentarios de Cayetano estan basados en una doctrina del supuesto distinta. Precisamente Bañez hace esta modificación a la doctrina del supuesto de Cayetano del comentario a la tercera parte, para conciliarla con la doctrina del comentario a la primera parte.

Ø 4. La solución de Bañez.

Bañez al interpretar la subsistencia, que según Cayetano está incluida extrinsecamente en el supuesto, por el orden hacia el esse, se encuentra con la dificultad de que la solución que da Cayetano en el comentario a la primera parte de la Summa, para resolver el problema de que en este artículo de Santo Tomás, parece que quede identificado el supuesto y la naturaleza en las substancias inmateriales creadas, en realidad no resuelve el problema. Por esto añade a continuación:

> Haec solutio non habet locum nisi dicamus quod suppositum nihil addit supra naturam praeter existentiam.

Añade pues, Bañez, que esta explicación de Cayetano no le parece suficiente, pues según ella la naturaleza y el supuesto difieren solo por algo extrínseco, el esse propio, y como ya hemos dicho, para Bañez el ser extrínseco es no estar incluido necesariamente, por consiguiente si el supuesto y la naturaleza difieren solo por este elemento, en realidad no difieren. Cierto que podrían diferir por el orden al esse, ya que ésta es algo intrínseco al supuesto, y por tanto incluido en el mismo. Ahora bien, no es asi porque como este orden es trascendental se identifica totalmente con el mismo, y por tanto, con la naturaleza. Por consiguiente, es necesario que el supuesto añada a la naturaleza otro elemento intrínseco que se diferencie realmente de ella, y asi de este modo se podran diferenciar el supuesto y la naturaleza. Este algo intrínseco, según la doctrina del supuesto que ha expuesto Bañez, no puede ser mas que el complemento personal. Por él, por tanto, diferirán el supuesto y la naturaleza.

Por consiguiente, Bañez cree que esta solución de Cayetano, solamente se puede aceptar, completándola con lo que dice en el comentario a la tercera parte de la Summa. Por esto seguidamente añade la interpretación que da en ella Cayetano de este artículo de Santo Tomás.

Caeterum idem Cajet. in 3 p.,q.4,art.2 oppositum

dicet: addit etiam, quod D.Tho. hoc loco satis indistincte loquitus est. Quocirca ut legitima D. Tho. explicatio constet, nota, quod duo possunt considerari in natura singularii angelica: alterum est ipsa singularitas per quam natura est haec; alterum vero est personalitas, qua subsistit in ratione substantiae complete subsistentis. Primum convenit angelicae naturae ex propriis princiis specificis, et constituit individuam et singulare; secundum vero est terminus anturae, et constituit suppositum et in omnibus rebus creatis realiter distinguitur ab ipsa natura. Cum igitur D. Thomas dicit hic in articulo, non diferret in angelis naturam et suppositum, accipit suppesitum pro individuo, et singulari, non autem pro eadem natura terminata per personalitatem. (10)

Dos aspectos, dice Bañez, que según Cayetano, en el comentario a la tercera parte de la Summa, pueden considerarse en la naturaleza de las substancias inmateriales. El primero es "ipsa singularitas per quam natura est haec", la singularidad, en cuanto que es esta substancia individual. La seingularidad proviene de los propios principios constituyentes de la naturaleza, "convenit angelicae naturae ex propriis principiis specifiis". El segundo es "persnalitas qua subsistit in ratione substantiae complete subsistens", la personalidad, en cuanto que la naturaleza subsiste o existe como substancia completa o supuesto.

El subsistir del supuesto proviene, por tanto, de esta "personalitas", que es "terminus naturae", el último término o complemento de la naturaleza. Sin embargo, en este último aspecto, Bañez no está de acuerdo con Cayetano. Pues, como hemos dicho, Bañez modificó la noción de subsistencia de Cayetano. Para Bañez el subsistir no lo confiere el complemento personal, sino el orden hacia el esse. De manera que, Bañez para aceptar esta solución de Cayetano, tiene que tomar a la substancia completa subsistente, "substantiae complete subsistentis", significando que es la naturaleza substancial que posee el último complemento, por esto es completa, y ademas el orden hacia el esse, por esto es subsistente; no lo toma, por tanto con el significado de la substancia que posee

el esse propio, y por ello es completa, y además por el mismo esse es subsistente o existe en sí y por sí.

Añade Bañez que con esta solución de Cayetano se explica claramente este artículo de Santo Tomás. Pues en él solo se consideraría el aspecto de la singularidad, y por ello el supuesto se toma en el sentido del mero individuo. Por tanto, es coherente que en dicho artículo Santo Tomás diga que el supuesto, en las substancias inmateriales creadas, no difiere de la naturaleza.

Asi pues, para Bañez y Cayetano, en este comentario, en el texto de Santo Tomás el término supuesto es sinónimo de individuo o naturaleza. Ahora bien, según lo dicho al comentar dicho texto, no parece que sea asi. En efecto, dejando aparte que Santo Tomás no nombre a este constitutivo del supuesto, tan extraño, que es la personalidad, no parece que de otro significado al término supuesto. Por el contrario, como hemos dicho, el supuesto conserva el significado que le da siempre Santo Tomás. Lo que dice en el texto es que por el aspecto de la singularidad en los ángeles, a diferencia de los seres materiales, el supuesto no difiere de la naturaleza, que es precisamente lo que indica Cayetano en su comentario a la primera parte de la Summa, tal como hemos inferido de lo que dice Bañez.

Además, según el mismo Bañez reconoce, Cayetano en este comentario no habla para nada del términus naturae, y da una noción de subsistencia distinta. Por esto dice Bañez que en el comentario a la tercera parte Cayetano "oppositum dicit". Bañez no acepta, como hemos visto, la concepción de la subsistencia según este último comentario, sino la concepción del primero, aunque modificándola de una manera ilícita.

Con todo lo cual el comentario a la primera parte de la Summa de Cayetano, mas que una explicación insuficiente, como dice Bañez, y teniendo en cuenta de que Cayetano sostiene en él que la subsistencia es el esse propio, y que es extrínseco al supuesto, pero que "includit", lo incluye, pa-

rece que en él considere al supuesto, tal como lo hemos interpretado que lo conciben Santo Tomás y Capreolo. Con lo cual Cayetano diría que el supuesto se diferencia de la naturaleza por algo incluido intrinsecamente, los principios individuantes, y ello solo en las substancias materiales. Y además, en todas las substancias creadas, por algo incluido extrinsecamente, el esse, y por nada mas. Es preciso, por tanto, examinar lo que dice exactamente Cayetano en este lugar de su comentario a la primera parte de la Summa.

CAPITULO II

LA PRIMERA DEFINICION DEL SUPUESTO

Ø 1. Las condiciones del supuesto.

En su comentario a la primera parte de la Summa Cayetano, al tratar este artículo de Santo Tomás, como dice Bañez, propone una interpretación de este pasaje para eliminar la dificultad que presenta para la concepción del supuesto de Santo Tomás. Pues, como hemos visto, en él parece que se identifique la subsistencia con los principios individuantes, y que se niegue la distinción real del supuesto y la naturaleza en las substancias inmateriales creadas.

Antes de resolver esta dificultad, Cayetano expone lo que él considera como la doctrina del supuesto de Santo Tomás. Para ello empieza nombrando las condiciones que debe reunir el supuesto. En efecto, dice Cayetano que:

> Ad rationem suppositi requiruntur quinque conditiones: scilicet quod sit substantia, completa, individua, subsistens, incommunicabiliter. Substantia propter accidentia; completa, propter partes; individua, propter speciem; subsistens, propter humanitatem Christi incommunicabiliter, propter essentiam divinam quae est communicabilis tribus personis. (11)

Bañez en el Dubitatur primo de su comentario a este artículo de Santo Tomás, al empezar a exponer la doctrina del supuesto, sin citar a Cayetano, expone estas mismas cinco condiciones. Dice Bañez que:

Pro resolutione, notandum primo, quod suppositum proprie aceptum est substantia completa individua subsistens incommunicabiliter. Dicitur substantia, ad excludendum accidentia; completa, excludit partes substantiae, ut caput, brachia, etc.; individua, excludit naturam specifica, no solum significatam in abstracta, ut humanitas, sed etiam inconcreto ut homo; loquimur enim hic de supposito singulari. Dicitur autem subsistens, ad differentiam naturae substantiales sumptae in abstracto, quae non subsistit, sed est id quo suppositum subsistit. Dicimus incommunicabiliter, ut excludamus Deum a ratione suppositi: nam hic Deus, ut communicabilis est tribus Personis divinis, non est suppositum. (12)

Asi pues, para Cayetano para que algo sea supuesto debe ser:

1. Substancia. "Substantia propter accidentia", con ello, por tanto, se excluyen los accidentes. En efecto, estos últimos no pueden ser supuestos, ya que carecen de la autonomía propia de la substancia. No son in se y per se como esta última, sino in alio, en el sujeto, en la substancia. Sobre esta condición Bañez dice lo mismo que Cayetano: "substantia, ad excludendum accidentia".

2. Completa. "Completa, propter partes" es decir, que con ello se excluyen las partes substanciales. En efecto, las partes, aunque sean substanciales, no son autónomas, sino que son del todo al que pertenecen. Bañez dice también lo mismo "completa, excludit partes substantiae", y pone como ejemplos la cabeza, los brazos, etc.Coincide por tanto en esta condición con Cayetano. Se puede decir también que esta es la razón por la que el alma separada del cuerpo no sea persona, ya que es una substancia incompleta.

3. Individual. "Individua, propter speciem" con ello se excluye la especie. En efecto, la especie o el concreto común, es substancia y completa, pero no es supuesto, ya que no existe, es solamente algo común de los concretos singulares. Es substancia segunda, no primera como estos últimos. Bañez lo explica muy bien al decir que con tal condición se excluye a la naturaleza, tanto significada en abstracto, como humanidad, como significada en concreto, como hombre, es

decir como concreto común, "individua, excludit naturam specificam non solum significatam in abstracta, sed etiam in concreto". Sin embargo, acepta Cayetano que se pueda hablar de concreto común o supuesto común, tal como hemos hecho antes, y de concreto singular o supuesto singular. Pero, indica Bañez que "loquimur enim id de suppositum singulare", que aquí se refiere al supuesto singular, tal como también hace Cayetano.

4. Subsistente. "Subsistens, propter humanitatem Christi incommunicabiliter", con ello se excluye que sea supuesto la humanidad de Cristo, su naturaleza humana. Asi pues, para Cayetano la naturaleza humana de Cristo es una substancia, es completa y es individual, pues de lo contrario la habría excluido al hablar de estas tres condiciones; sin embargo la naturaleza humana de Cristo no es persona porque no es subsistente.

Ahora bien, si se considera a esta naturaleza se advierte que existe en el Verbo que la ha asumido. Por tanto, si existe en otro, no existe en sí y por sí, por consiguiente carece de esse propio, pues es el esse lo que hace existir, y será en virtud del esse del Verbo por lo que existe. Por consiguiente si solo se descubre en esta naturaleza, tal como la caracteriza Cayetano, es decir, substancia, completa e individual, que carece solamente de esse propio y Cayetano no dice que le falta otro elemento que el ser subsistente, ello quiere decir que para Cayetano subsistir es existir in se y per se, poseer un esse propio. De manera que se podría decir que la cuarta condición para que algo sea supuesto es de que exista in se y per se, o que posea un esse propio, con lo que Cayetano coincide totalmente con Santo Tomás y Capreolo.

Una confirmación de ello es que el mismo Bañez, como hemos visto tambien considera el subsistir como sinónimo de existir, porque acepta lo que dice Cayetano en sù comentario a la primera parte de la Summa. Sin embargo, aqui Bañez no sigue a Cayetano, pues al poner como condición del supuesto la subsistencia, no afirma que de este modo se excluye que la

hamanidad de Cristo sea persona, sino que se da esta condición para diferenciar el supuesto de la naturaleza abstracta, "dicitur subsistens, ad differentiam naturae, quae non subsistet, sed es it quo suppositum subsistit".

Ahora bien, si es por esto que dice Bañez, es innecesario que la condición de subsistente se añada a las anteriores, puesto que ya se diferencia el supuesto de la naturaleza abstracta, con la condición de ser individual. El mismo Bañez ha afirmado que al decir que el supuesto es individual con ello se excluye la esencia abstracta. Lo que ocurre es que Bañez no puede decir, igual que Cayetano, que con la subsistencia se excluye que la humanidad de Cristo sea persona, porque para él la humanidad de Cristo no es persona porque carezca de "existencia propia" o subsistencia, sino porque, como dice mas adelante:

> ...quoniam natura substantialis quantumlibet intelligatur perfecta et singularis, tamen si non sit in supposito seu persona, adhuc est terminabilis, ut patet in humanitate Christi, quae quidem perfectissima est in specie, et rursus singularis, adhuc tamen terminatur actu per Verbi personalitatem. (13)

Es decir, no es persona porque no está terminada, a pesar de ser perfecta y singular, ya que le falta la propia personalidad, "personalitatem". La naturaleza humana de Cristo esta terminada por la personalidad del Verbo, "Verbi personalitatem". Ahora bien, esta personalidad no es la subsistencia, sino el complemento personal.

> "...complementum personale, quo terminatur natura humana in Christo est complementum personali Verbi, quod quidem tanquam res a re distinguitur ab ipsa humanitate".

Asi pues, lo que termina a la naturaleza humana de Cristo es la personalidad o complemento personal, "complementum personale", o término puro y último. El cual es extrínseco a la naturaleza, y además se distingue de ésta con distinción real adecuada, o con distinción "tanquam res a re", pues de lo contrario:

> ...nam vix potest intelligui, quo tacto Verbum divinum assumeret humanam naturam, et non suppositum, si suppositum non addit aliquid reale supra naturam distinctum tanquam res a re; nam si humana natura in Christo includit omnem illam entitatem intrinsecam, quam habet humana natura in Petro, difficile explicatur, quo pacto habetet rationem suppositi in Petro et non in Christo; ergo. (14)

Es decir, si el supuesto no añadiera algo real a la naturaleza singular, y por tanto distinguiendose este algo de la naturaleza con distinción real adecuada, entonces no se explicaría por qué el Verbo de Dios al asumir a la naturaleza huhumana de Cristo, que incluye lo mismo que las restantes naturalezas humanas, suple a la persona humana. Es decir, no se explicaría porque esta naturaleza humana de Cristo no es persona.

Asi pues, teniendo en cuenta que Bañez no hace mas que aplicar su concepción del supuesto y que, según ella, el supuesto está constituido intrínsecamente por la naturaleza singular y el complemento personal, y que al supuesto le adviene extrinsecamente la existencia, que no es un constitutivo del supuesto, podemos decir: la naturaleza humana de Cristo está terminada por el complemento personal del Verbo y además comparte la existencia de este último. En Cristo, por tanto, habrá dos naturalezas (la humana y la divina), una existencia (la divina) y un complemento personal (el divino) y por ser éste único, habrá una sola persona.

Ahora bien, esta justificación del misterio de la Encarnación, no la sostiene Cayetano en este lugar. De lo contrario diría que la naturaleza humana de Cristo no es persona porque carece de este complemento personal, no porque no posea la subsistencia.

5. <u>Incomunicable</u>. "Incommunicabiliter, propter essentiam divinam quae est communicabilis tribus personis", con esta última condición se excluye que sea supuesto la esencia divina, ya que es substancia completa individual y subsistente, pero es comunicable o común a las tres divinas Personas. Bañez en esta condición dice lo mismo: "divimus incommunicabiliter, ut excludamus Deum a ratione suppositi".

Ø 2. Doble doctrina de Cayetano sobre el supuesto

Asi pues, Cayetano caracteriza al supuesto con cinco condiciones: que sea substancia, completa, individual, subsistente e incomunicable. Ello muestra que Cayetano no fue siempre "cayetanista", es decir, que sostuviera la doctrina del supuesto dada en el comentario a la tercera parte de la Summa, y que sigue Bañez. Pues sólo con esta definición del supuesto, que se encuentra en el comentario a la primera parte de la Summa, escrita mucho antes que el de la tercera, ya se advierte que su concepción del supuesto es idéntica a la de Santo Tomás y Capreolo.

En efecto, si por el contrario, aqui Cayetano mantuviera su doctrina posterior, en este téxto citado tendría que colocar como elemento esencial del supuesto el complemento personal o terminus nature, es decir, el que el supuesto lo incluyera sería una condición indispensable. No podría dejar de referirse a este elemento, pues es el constitutivo formal del supuesto, que junto con la esencia singular, por tanto la substancia completa individual e incomunicable, constituyen intrinsecamente el supuesto. Por el contrario, como hemos visto en el párrafo anterior, en su lugar habla de la subsistencia, esto es del existir in se y per se, o de contener un esse propio.

Cierto que para los cayetanistas el supuesto existe , y se podría decir que por un esse propio, que el supuesto es subsistente. Pero para ellos, la subsistencia, tal como hemos demostrado que la concibe aquí Cayetano, no es un elemento esencial del supuesto. Este queda perfectamente constituido por la esencia singular y el complemento personal, que son los únicos elementos esenciales e intrínsecos del supuesto. Posteriormente le adviene la existencia, que es totalmente extrínseca al supuesto, en el sentido de que no está incluida de ningún modo. Por consiguiente en esta primera definición del supuesto de Cayetano cuatro de las condiciones del supuesto, (que sea substancia, individual, completa e incomunicable) coinciden con la doctrina cayetanista pero no en la subsistencia. Por tanto esta defi-

nición muestra que Cayetano dio una doble doctrina del supuesto y la persona, siendo la primera de ellas coincidente con la de Capreolo y Santo Tomás.

Bañez se encuentra con esta dificultad, pero no se da cuenta de esta discrepancia entre los comentarios de Cayetano a la primera parte y a la tercera parte de la Summa. Considera que lo expuesto en ellos se refiere a una misma doctrina, a la del término último y puro. Para salvar la dificultad, interpreta la cuarta condición del supuesto, la subsistencia, en otro sentido, de manera que sea un apoyo de su concepción de que el supuesto añade a la naturaleza, además del complemento personal, un orden intrínseco y trascendental a la existencia, tal como hemos dicho en la segunda parte. En efecto, dice Bañez que:

> Suppositum definitur quod sit substantia individua subsistens, etc.; ergo in ratione suppositi includitur substantia et ordo ad existentiam. Itaque suppositum dicitur existens, et subsistens, quia licet non includat actu subsistentiam includit tamen intrinsece ordinem ad illam. (15)

De manera que, si Cayetano dice que un elemento intrínseco del supuesto es la subsistencia, o el subsistir, y por tanto el poseer un esse propio o existir in se y per se, según Bañez no es porque posea el esse, "non includat actu subsistentiam" o actus essendi; sino porque el supuesto dice orden a él, "suppositi includitur ordo ad existentiam". El supuesto incluye este orden de modo intrínseco, "includet tamen intrinsece ordinem", por ello es esencial al supuesto, con lo que se puede decir que el supuesto dice orden trascendental a su esse propio. Asi pues, para Bañez el subsistir es existir en sí y por si y por tanto, la subsistencia es el esse propio, pero a lo que propiamente se llama subsistir es a estar ordenado a existir en sí y por sí, y la subsistencia a decir un orden trascendental al esse propio.

Sin embargo, es imposible interpretar de este modo el subsistir, en este texto de Cayetano, por un orden intrínseco a la existencia. En primer lugar, porque es bastante extraño que se llame subsistir, que el mismo Bañez admite que significa

existir en sí y por sí, y por tanto a poseer un esse propio, no al poseer este esse o a la existencia in se y per se, sino al decir orden a ella. Porque con el mero orden a la subsistencia no se es subsistente. Del mismo modo que no se puede decir de alguien que es rico porque está ordenado a las riquezas, porque continúa siendo pobre. Si a pesar de esto Cayetano lo interpretara así, tendría que aclararlo, pues daría a "subsistens" una significación que no es la usual. Es mas, el mismo Bañez lo ha tomado como sinónimo de existencia al explicar la doctrina de Cayetano del comentario a la primera parte, tal como hemos visto.

En segundo lugar, porque si ello fuera así, entonces Cayetano diría que el supuesto es la sübstancia individual completa e incomunicable, según las anteriores condiciones, y esto no es mas que la misma esencia singular, y añadiría con la condición "subsistens"...el orden al esse. Con lo cual el supuesto para Cayetano sería la esencia singular diciendo orden a su esse propio. Ahora bien, el orden intrínseco trascendental no es mas que la misma esencia o naturaleza singular, pues del todo se identifica con ella. Con lo que tendríamos que para Cayetano el supuesto coincide con la esencia singular o naturaleza. Lo que es algo que expresamente niega, tal como reconoce el mismo Bañez.

En tercer lugar si la subsistencia significara el orden trascendental al propio esse, y como Cayetano excluye que por ella la naturaleza humana de Cristo sea persona, entonces esta naturaleza carecería de este orden a su propio esse, y por ello no sería persona.

Ahora bien, esto último presenta una grave dificultad para conciliarlo con el dogma de la Encarnación, según el cual Cristo es perfecto según la humanidad y consubstancial a nosotros según la humanidad. Porque el Verbo asumiría una naturaleza incompleta imperfecta, pues le faltaría este orden trascendental al esse, ya que este orden, está en la línea de esta naturaleza, a ella se identifica, como hemos visto. Y además, ésta no sería

consubstancial con la naturaleza humana, porque esta última posee este orden del que carece la naturaleza humana de Cristo.

Ø 3. Dificultad de la interpretación de Bañez de la subsistencia.

Bañez para eludir esta última dificultad, de que con su interpretación de la subsistencia no se puede justificar racionalmente el misterio de la Encarnación, no dice en el texto paralelo al de Cayetano, como hemos visto, que el subsistir, dándole el significado de orden trascendental a la existencia, excluya que la naturaleza humana de Cristo sea persona. Tal como sin embargo dice Cayetano.

Ahora bien, suponiendo que no lo excluya, cosa que no dice Cayetano, entonces tendríamos que la naturaleza humana de Cristo, posee un orden a un esse propio humano, pues según esta interpretación la naturaleza humana dice orden a existir in se y per se, es decir, a un esse propio, por tanto, a un propio esse humano, y una naturaleza de tal tipo es la de Cristo. Con lo cual al ser asumida por el Verbo, no podría compartir con El la existencia in se y per se divina, el esse divino, porque no diría orden a ella. De lo constrario sería una naturaleza divina y ya se ha dicho que no es asi. Por tanto la naturaleza humana de Cristo tendría un esse propio humano. Lo que es negado, como hemos visto, por el mismo Bañez.

Pero, aparte de esto, si nos atenemos estrictamente a la definición que da Bañez del supuesto, en el texto paralelo al de Cayetano, llegamos a conclusiones mas graves. En rigor no puede llamarsele texto paralelo, pues aunque Bañez lo da para seguir a Cayetano del comentario de la primera parte de la Summa, ya que no cree que exista contradicción con el de la tercera parte, vemos que omite lo referente a Cristo.

En efecto, surgen dificultades muy graves, pues si Cristo posee dos naturalezas (la divina y la humana) y dos esses (el divino y el humano), y por ello dos ordenes trascendentales al esse, y además, según la definición del texto de Bañez el constitutivo formal de la persona es el orden al esse, entonces en Cristo habrá dos personas. Lo que va contra el dogma.

Claro está, que Bañez dirá que el constitutivo formal del supuesto es el complemento personal, y que con él, como hemos visto, puede explicarse el misterio de la Encarnación conformemente con el Dogma. Sin embargo, aquí no lo dice. No puede hacerlo por pretender seguir a Cayetano. Lo cual muestra, una vez más, que no es conciliable esta definición del supuesto de Cayetano con la doctrina del comentario a la tercera parte de la Summa. Ni aún interpretando la subsistencia como el orden trascendental del supuesto al esse, como hace Bañez, para salvar la dificultad que supone para él la discrepancia de los dos comentarios de la Summa.

Bañez con esta interpretación del término "subsistens" como orden a la existencia propia, no resuelve aún completamente la dificultad que le presenta esta definición del supuesto que da Cayetano, al considerar como una misma doctrina del supuesto a las que se encuentran en la primera y tercera parte del comentario de Cayetano a la Summa, pues este último en esta definición no se refiere para nada al complemento personal o términus naturae.

Ahora bien, teniendo en cuenta que, como hemos visto, Bañez al comentar la interpretación que da Cayetano, en el comentario a la primera parte, de la doctrina del Quodlibet de Santo Tomás, dice que es una interpretación insuficiente que se complementa con la respuesta que da Cayetano en el comentario a la tercera parte, en la que ya habla del complemento personal; podemos inferir que de este modo interpreta Bañez todo el comentario a la primera parte en la que tampoco aparece el complemento personal. Por consiguiente cree Bañez que es de este modo como debe entenderse esta definición del supuesto.

Sin embargo, aún suponiendo que esta última interpretación fuese correcta no resuelve la dificultad. Pues es bastante extraño que Cayetano no cite al complemento personal, tanto mas cuando es el constitutivo formal del supuesto.

Asi pues, Bañez no puede conciliar la discrepancia entre las doctrinas del supuesto de Cayetano que se encuentran en la primera y tercera parte de su comentario a la Summa, in-

terpretando el término "subsistens", que aparece en la primera, por el orden a la existencia propia, y asi apartarla de la verdadera doctrina del supuesto de Santo Tomás, y tomándola como incompleta, para conciliarla con la doctrina de la tercera parte del comentario a la Summa.

No es posible, por tanto, aceptar la interpretación de Bañez, y ello muestra que, en realidad, no hay modo de conciliar las dos doctrinas del supuesto de Cayetano, porque son esencialmente distintas, siendo la primera de ellas idéntica a la que profesó Santo Tomás y siguió Capreolo.

Es importantísimo señalar que el mismo Bañez relaciona la primera doctrina de Cayetano con la que expone Santo Tomás en uno de los textos en que se refiere a la persona. En efecto, dice Bañez que:

> Sicut potentia in sua ratione claudit ordinem ad proprium actum ita suppositum dicit ordinem intrinsecum ad existentiam sicut ad actum sibi proportionatum. Ista sententia videtur esse D. Thomae, quodl. 2, art. 4, in solutionibus argumentorum; et ista est ratio propter quam D.Thomae, et alii gravisimi philosophi quam saepius explicant suppositum per actum existendi; non quod suppositum intrinsece claudat ejusmodi actum, sed quoniam tota ratio ipsius sumiter per ordinem ad ipsum. (16)

Por tanto, Bañez reconoce que la explicación que da Cayetano en su comentario a la primera parte de la Summa, pues según hemos visto "explicat suppositum per actum existendi", es la misma que da Santo Tomás en el Quodlibet 2, del que ya nos hemos ocupado, ya que en este lugar Santo Tomás explica tambien el supuesto por el esse, "ista sententia videtur esse D. Thomae"

Ahora bien, teniendo en cuenta que, como hemos demostrado, tanto en Santo Tomás como en Cayetano, el "actum existendi" no es el "ordinem ad ipsum", tal como pretende Bañez, este último texto citado es una prueba mas que la doctrina de Cayetano y la de Santo Tomás coinciden.

Ø 4. El supuesto singular y el supuesto común.

Una vez Cayetano, en este comentario a la primera parte de la Summa de Santo Tomás, ha dado la definición del supuesto,

pasa a explicar en que sentido toma Santo Tomás el término supuesto, en el artículo que está comentando. En efecto, añade Cayetano que:

> Sermo praesens est de natura et supposito secundem rem, et non secundum modum significandi: hoc enim potius logici, illud metaphysici negotii est. Et ideo cessant omnes argumentationes et respponsiones, quae immiscent significari per modum partis, vel excludere a significatione, aut neque excludere neque includere, et similia: quae ad differentiam inter haec ex modis significandi, non ex rebus spectant. (17)

Cayetanao aclara, por tanto, que se tratará sobre el supuesto singular o "supposito secundum rem", es decirm del supuesto que realmente existe, y por tanto, se considerará al supuesto desde el punto de vista metafísico, "metaphysici negotii est". Lo indica Cayetano porque tambien dice que se podría tratar el supuesto según el modo de significar, "secundum modum significandi" y por tanto considerándolo desde un punto de vista lógico, "enim potius logici", entonces el supuesto sería el supuesto común. Insiste, por tanto, Cayetano en lo que ya ha dicho al definir el supuesto: que debe ser individual o singular.

Lo mismo dice Bañez, despues de definir al supuesto, siguiendo con ello tambien a Cayetano.

> Ubi etiam advertendum est, quod licet S. Tho. in iis distintionibus explicationis gratia soleat attendere ad modum significandi terminorum: utrum significetur natura per modum partis, vel per modum totius, etc.; tamen quaestio nostra potissimum procedit Physice et metaphysice, attendendo ad naturas rerum, in quibus etiam modus significandi fundari solet. (18)

Es decir, Santo Tomás en este artículo de la primera parte de la Summa, considera al supuesto desde la perspectiva metafísica, "metaphysice attendendo ad naturas rerum", no, en cambio, desde la lógica o segundo el modo de significar "ad modum significandi". Bañez indica además, tal como hemos visto, que Santo Tomás sí lo hizo en otros otros lugares, señalando las diferencias entre el abstracto, el supuesto común y el supuesto singular.

A pesar de que Santo Tomás en este texto se refiere al supuesto singular, no obstante, añade Cayetano que:

> Nec obstat quod in corpore hujus articuli inferatur quod humanitas significatur ut pars formalis hominis, ad probandum quod natura non includat materiam individualem: quoniam hoc allatum est ut signum a posteriori notius, ad manifestandum etiam ex modo significandi, distinctionem secundum rem naturae a materia individuali. (19)

Es decir, que si Santo Tomás en este artículo habla de los modos de significar, como el de la naturaleza abstracta, lo hace por ser una consecuencia de las distinciones reales a que se refiere. Tal como hemos comprobado en el capítulo anterior.

Lo mismo aclara Bañez, citando además el capitulo tercero del De ente et essentia, que ya hemos comentado y relacionado con la doctrina del supuesto, en la parte anterior. El siguiente texto de Bañez, lo mismo que el anterior, son una prueba más de que sigue a la concepción del supuesto de Cayetano, expuesta en el comentario a la primera parte de la Summa, igual que sigue a la concepción del comentario a la tercera parte, pues, como hemos visto, Bañez no encuentra discrepancia entre ellas. En el texto dice Bañez que:

> Nota secundo ex D.Tho. De ente et essentia, cap. 3, quod natura potest dupliciter significari et per modum partis, ut hac voce humanitas, et per modum totius, ut significatur per hanc vocem homo. Differunt autem quod significata primo modo excludit a sua ratione supposita singularia, ut v.g., humanitas excludit Petrum et Paulum: nam significat formam qua homo est homo, quod Petro convenire non potest. Secundo autem modo significata, includit implicite supposita singularia ipsius naturae, ut homo. Nam signficat habens humanitatem, quod quacumque supposito convenit quacumque enim supposito humanae naturae, convenit quod sit habens humanitatem, non autem quod sit it quo homo est homo. Unde fit, quod cum omnia quae explícite importat Petrus, implicite et in confuso importet homo, eodem genere distinctionis, quo Petrus differt a natura humana, differt etiam homo. Verum est quod Philosophi communiter nomine suppositi solemt intelligere singulari suppositum solum. (20)

Asi pues Bañez basándose, igual que Capreolo, en el capítulo tercero del De ente et essentia de Santo Tomás, señala

las diferencias entre el abstracto, el supuesto común y el supuesto singular, ya que para Bañez, el concreto común, como "hombre" puede llamarsele tambien supuesto común. En efecto, pues dice a continuación que:

> Verum est quod in praesentia suppositum substantiale non solum accipitur pro singulari supposito: sed etiam pro significato per terminum commune. v.g. homo.

De manera que el supuesto se puede tomar por el supuesto singular, "pro singulari supposito", y tambien por el supuesto común, tal como se significa por el concreto común "hombre", "per terminum comunem v.g. homo"

Aunque en el De ente et essentia, Santo Tomás diferencia el abstracto, el concreto común o el supuesto común, según como se significa en ellos los principios individuantes, Bañez lo hace ampliándolo al supuesto singular. Tambien, como hemos visto, lo hace Capreolo extendiéndolo a como se significa el esse en cada uno de ellos. Pero Capreolo, a diferencia de Bañez muestra la posibilidad de la ampliación al relacionarlo con lo que dice Santo Tomás en el artículo del Quodlibet II. Bañez no puede hacerlo porque, como hemos visto este texto de Santo Tomás representa una dificultad para su interpretación del supuesto.

Asi pues, según Bañez, el abstracto, el supuesto común y el supuesto singular se diferencian, porque se caracterizan del siguiente modo:

1. El abstracto o naturaleza. En ella es significada la esencia por modo de parte, "per modum partis", ya que solo contiene la forma por la que algo es algo. Como por ejemplo la humanidad, "humanitas", que solo expresa la forma por la que el hombre es hombre. Es significada tambien "per modum habitum" en cuanto esta naturaleza es lo tenido por el supuesto común. Por ello no incluye de ningún modo el supuesto singular, "excludit a sua ratione supposita singulari".

Ahora bien, según lo anteriormente dicho, entiende Bañez por supuesto singular, lo constituido intrinsecamente

y por ello de un modo necesario, por la esencia individualizada y el complemento personal como constitutivo terminante, y esta naturaleza asi completada dice orden intrínseco al esse propio. Éste,por tanto, es algo extrínseco, algo de afuera, extraño, no necesario para la constitutición del supuesto.

2. El concreto común o supuesto común. En él es significada la esencia por modo de todo, "per modum totius" porque contiene todo lo que hay en el individuo. Es significado tambien por "modus habens" en cuanto tiene la naturaleza.

Ahora bien, precisa Bañez que incluye todo lo que hay en el individuo de modo "implicite et inconfuso". Con esto último se refiere al "implicite et indistincte", que utiliza Santo Tomás en el De ente et essentia. Por consiguiente, como ya hemos demostrado, al comentarlo, "indistincte" significa en común o indeterminado. Bañez nos confirma que este es su significado pues lo entiende de la misma forma. En efecto, dice a continuación que:

> Existimo enim, quod, cum homo importet naturam humanam in supposito, licet per prius importet naturam, tamen revera significat suppositum in confuso et in communi. Et hoc probatur cum ex deffinitione termini communis tradita a Dialecticae. Et confirmatur quando homo accipitur personaliter, praedicatur et supponit proprie pro suppositis, ergo significat illa. (22)

En este mismo texto Bañez indica cual es el significado que da al término "implicite", pues dice que "homo importet naturam humanam in supposito", que con el término hombre se incluye la naturaleza humana y el supuesto, aunque se incluye principalmente la naturaleza, "licet per prius importet naturam" y tambien significa el supuesto, "significat suppositum", es decir, que significar de modo implicite es significar principalmente algo y tambien otra cosa secundariamente, o como deciamos antes, consignificar e importar in obliquo. Por tanto este algo significado de este modo indirecto, es extrínseco de lo significado directamente. Asi pues, el sentido de implicite para Bañez es el mismo que para Santo Tomás y Capreolo.

El supuesto común, por consiguiente, incluye la natura-

leza abstracta y extrínsecamente y significado de modo implícito y confuso incluye los principios individuantes y el complemento personal, y tambien de este modo el orden a la existencia. Asi lo vuelve a decir mas adelante:

> Et quidem quidditas in concreto significata includit implicite et in confuse omnia singularia supposita, adque adeo praedicatur de illis... unde haec propositio homo est humanitas, est falsa, eo quod natura et suppositum distinguuntur realiter, sicut includens et inclusum: suppositum enim includit realem modum, quem natura potius excludit, quam includit, ut significar per nomen abstractum. (22)

De manera que el supuesto concreto común incluye implícita y confusamente todo lo que ingluye el supuesto singular, "includit implicite et in confuse omnia singuaria supposita", y por ello el supuesto común se puede predicar del supuesto singular, "adque adeo praedicatur de illis". Por consiguiente, dice Bañez, no se puede predicar la naturaleza abstracta del supuesto común, ya que el contenido de este último es más amplio.

3. El concreto singular o supuesto singular. Incluye necesariamente: la naturaleza individualizada, el complemento personal, asi como el orden a la existencia. Y todos ellos de modo explicite, es decir incluidos intrinsecamente, y de modo determinado. Además este supuesto contendría extrinsecamente la existencia propia, pero no de modo necesario.

Se comprende que Bañez diga que el supuesto singular está implícito en el supuesto común y que está explícito en el individuo, porque substituye a los principios individuantes de los que habla Santo Tomás en el De ente et essentia por el supuesto, y por tanto, tambien por su constitutivo formal. Y claro está como estos principios estan explícitos (incluidos intrinsecamente) en el supuesto, el constitutivo formal del supuesto no puede estar de otra forma. Del mismo modo que todo lo que está confuso en el supuesto común está determinado en el supuesto singular, todo lo que está implícito o extrínseco en el primero, está explícito o intrínseco en el segundo.

Se puede estar de acuerdo con esta conclusión de Bañez

pues en el supuesto formaliter el esse se incluye intrinsecamente en el supuesto singular. Ahora bien, si tenemos en cuenta que los principios individuantes estan incluidos no solo en el supuesto sino mas bien en la naturaleza, entonces se observa que al efectuar tal substitución, el constitutivo formal del supuesto está incluido extrinsecamente en la naturaleza del supuesto común, y además intrinsecamente en la naturaleza del supuesto singular, De ahi que Bañez diga que el supuesto es la naturaleza completada por este constitutivo, es decir sea tambien una naturaleza, pues de este modo el constitutivo queda intrínseco como los principios individuantes, a una misma naturaleza, pero no a la misma que estaba en el supuesto común y ahora es singular, pues admite que el supuesto se distingue de la esencia singular. Asi pues, esta substitución le conduce a Bañez a dar su doctrina del supuesto.

Ahora bien, es perfectamente posible que el esse sea el constitutivo formal del supuesto y esté incluido extrinsecamente. Es decir que sea necesario pero esté implicite, precidamente para distinguirlo de la naturaleza, es decir, tomado como supuesto denominativo. Es más, al no creer Bañez que ello sea posible se contradice, pues tambien los principios individuantes estan contenidos implicite o extrínsecamente y son necesarios para la constitutición del supuesto común.

Salvo, Claro está, que crea que solo puede estar implicite y de manera necesaria lo que es inconfuso. Como parece insinuar al explicar lo que quiere decir implicite. Pues dice que se significa secundariamente "tamen revera significat suppositum in confuso et in communi" y en el texto que comentamos, antes de utilizar los términos "implicite et in confuse", para determinar el modo que está el supuesto singular en el común, emplea solamente el término implicite.

Aun suponiendo que Bañez lo creyera asi, no hay ningun fundamento, ni en la autoridad de Santo Tomás, ni en ninguna otra razón, para suponer que solo puede estar incluido explicitamente de modo necesario solo lo indeterminado.

Bañez, ya no vuelve a tratar en todo el artículo las diferencias entre el abstracto, el concreto común y el singular, pues como sigue a Cayetano, no solo en el comentario a la tercera parte de la Summa, sino tambien en el comentario de la primera, se refiere, como hace Cayetano en este último al supuesto singular. Por esto dice Bañez que con el nombre de supuesto se interpreta normalmente el supuesto singular, "nomine suppositi solent intelligere singulare suppositum solum".

CAPITULO III

LAS CLASES DE DISTINCION

Ø 1. La distinción de razón y la distinción real.

Cayetano para resolver la dificultad, que se presenta en este artículo de Santo Tomás, pues se dice, como hemos visto, que en las substancias materiales "differant natura vel essentia et suppositum", y que, por el contrario, en las substancias espirituales "non differt suppositum et natura", de lo que parece inferirse que lo que el supuesto añade a la naturaleza sean los principios individuantes, que sería, por tanto, la subsistencia, en primer lugar expone las condiciones del supuesto. Y ello,para que se comprenda el significado del término supuesto que emplea en este artículo Santo Tomás.

En segundo lugar, Cayetano, también para resolver la dificultad, una vez ha definido el supuesto, pasa a exponer los distintos tipos de distinción. Lo hace para determinar a que clase de distinción se refiere Santo Tomás con el término "differt", y asi de esta forma comprender exactamente el significado del artículo. Y asi examinar si presenta o no la dificultad que parece desprenderse.

Las clases de distinción, según Cayetano, son las siguientes:

> Distingue secundo ly differre seu differentia.
> Est enim duplex secundum rationem et secundum rem.
> Et haec subdividitur in differentiam realem inter

> rem includentem aliquid reale et non includentem illud, includere autem et non includere nunc dicimus, non ex modo significandi, sed ex ratione formali rei significatae formaliter sumptae. Et haec rursus subdividitur in differentiam realem penes inclusionem aliquis realis intrinsece, sicut homo differt ab animali cuia includit intrinsece rationale, et penes inclusionem alicujus realis extrinsece, sicut disciplinabile differt ab homine, finguendo quod disciplinabilitas sit eadem res quod natura hominis, cuia includit extrinsece disciplina, ut actum per quem definitur, quam non includit homo in sua ratione. Quatuor igitur cum sin modi differentiae: secundum rationem tantum, ut est inter hominem et humanitatem, inter rem et rem, ut est inter Socratem et Platonem; inter includentem extrinsece aliquid reale, et abstrahentem ab illo...(23)

Bañez en el comentario a este artículo de Santo Tomás, que, como hemos visto, es en donde expone su concepción del supuesto, siguiendo para ello la doctrina que da Cayetano en el comentario a la tercera parte de la Summa, tambien sigue a Cayetano en el comentario de este texto, y por esto expone tambien las distintas clases de distinción. Las explica de la misma forma que Cayetano, sin darse cuenta que al hacerlo así se llega a una concepción del supuesto distinta de la del comentario a la tercera parte de la Summa. Pero, como ya hemos visto en el capitulo anterior, por no percatarse Bañez de las dos concepciones distintas del supuesto que sostuvo Cayetano, mezcla las dos sin presentarlas como opuestas. En efecto, Bañez da el siguiente texto paralelo a este último de Cayetano:

> Nota tertio, distinctionem, qua aliquid distinguitur ab alio esse multiplicem, alias est distinctio realis et alia rationis. Rursus realis, alia inter duas res omnino seu materialiter distinctas, ut inter Petrum et Joannem, quae dici solet distinctio rei a re; alia vero est formalis, qualis est inter actionem, et pasionem. Rursus illa quae est inter duas res, aliquando est talis quae versatur inter duo, quorum unum includit alterum et addit aliquid reale. Et haec adhuc est in duplici differentia: nam aliquando aliquid reale intrinsece clauditur in uno, quod non in alio, quomodo totum distinguitur a quacumque parte seorsum, ut Petrus a sua materia, praeterquam includit. Aliquando vero it quod addit aliquid reale supra aliud, non includit illud

> intrinsece, sed extrinsece tanquam terminum, quem respicit. Sicut disciplinabile vel risibile distinguitur realiter ab homine, quia addit actum disciplinae, vel risibilitatis, quod est aliquid extrinsecum ab ipso homine. (24)

Asi pues, según Cayetano hay dos modos generales de diferir o distinciones, que son:

I. Differentia secundum rationem. La distinción de razón o distinción lógica. En ella la diversidad resulta por la intervención del entendimiento. Como la que se da entre el "hombre" y la "humanidad". Pues, esta última no está en el hombre como una parte realmente distinta, sino que se ha formado considerando un aspecto del hombre, la humanidad. Igualmente Bañez tambien enumera esta clase de distinción, en primer lugar.

II. Differentia secundum rem. Como aclara Bañez es la distinción real, "distinctio realis". Es decir, la que es independiente de nuestro conocimiento. Cayetano la subdivide en:

1. Differentia real inter rem et rem. Que, como veremos, es la distinción real adecuada.

2. Differentia real inter rem includentem aliquid reale et non includentem illud. Es decir, es la distinción que se da entre el ente incluyendo algo real y el mismo ente no incluyendo este algo. Añade Cayetano que se subdivide en

a) Penes inclusionem alicujus realis intrinsece. Como veremos es la distinción real inadecuada.

b) Penes inclusionem alicujus realis extrinsece. Que es la distinción real adecuada denominativa, como mostraremos en los próximos párrafos.

Ø 2. La distinción modal según Domingo Soto.

Bañez en este texto paralelo al de Cayetano, añade otra clase de distinción real, no nombrada por Cayetano. En efecto, dice Bañez en el texto citado que "alia vero est formalis, qualis est inter actionem et pasionem", es decir, que existe otra distinción real que es la distinción real formal o modal, y que se da, por ejemplo, entre la acción y la pasión.

Este tipo de distinción, dice Bañez, mas adelante, al tratar la distinción del supuesto con la naturaleza, es la que sostiene Domingo Soto (1495-1560), el tomista antecesor suyo en la cátedra de prima de Salamanca.

> Tertia sententia est media, quam docuit M. Vitoria, et tüetur eam saepe Magister Soto in Logica et Physica, quod natura et suppositum distinguuntur quidem realiter non sicut res a re, set sicut res et modus rei. Unde videntur fateri quod suppositum addit supra naturam modum quendam, actum vero existentiae addit extrinsece. (25)

Asi pues, según Domingo Soto entre el supuesto y la naturaleza se da una distinción "realiter",real "sicut res et modus rei", como la cosa y el modo de la cosa. Ahora bien, Bañez, como hemos visto, no cree que se distingan asi, sino como "res a re".

De ahí, que Bañez siguiendo a Cayetano tampoco acepte una distinción modal entre la naturaleza y el modo real o término último que la constituye en supuesto, sino también con una distinción real como "res a re". En efecto, en la últimacconclusión que da de su análisis del supuesto dice:

> Sit ultima conclusio. Probabile est illum modum sola ratione formali a natura distingui, sicut modus rei ab ipsa re, ut sessio a sedente, probabilius tamen est, quod ille modis distinguitur a natura tanquam res a re. (26)

Bañez, por tanto, considera que entre la naturaleza y el modo de la naturaleza, solo es probable "probabile", que se de la distinción modal o formal. Considera mas probable, "probabilius", que sea del tipo "tanquam res a re". Sin embargo, da la siguiente razón por la que se puede aceptar la formal:

> Prima pars probatur; nam videtur colligi ex sententia Arist. et D. Thomas cum dicunt in inmaterialibus suppositum non distinguitur realiter a natura. Ex quo colligitur argumentum: suppositum in rebus inmaterialibus utra dubium addit istum modum realem supra natura, sed distinguitur iste modus a natura plusquam formaliter, non potes salvari in aliquio sensu quod suppositum non distinguatur a natura realiter.

De manera que, si se acepta que se da una distinción

formal o modal entre la naturaleza y su modo, el texto de la primera parte de la Summa, en el que se dice que en las substancias inmateriales creadas el supuesto no se distingue realmente de la naturaleza, no presenta ninguna dificultad. En efecto, pues si se dice que el modo que el supuesto añade a la naturaleza se distingue realmente de ellas, como "res a re", no es posible que concuerde con el texto en ningún sentido. En cambio, si el modo o término último se distingue de la naturaleza con distinción real formal, entonces sí es posible, porque:

> Si tamen dicamus, quod ille modus solum formaliter a natura distinguitur potest salvari ista sententia D. Tho. quod intelligatur de distinctione reali tanquam res a re, ita ut velit dicere, quod suppositum in rebus materialibus non distinguitur a natura tanquam res a re, ergo. (27)

Es decir, si Santo Tomás, en este texto, niega que entre el supuesto y la naturaleza se da una distinción real, en las substancias inmateriales, es porque se está refiriendo a la distinción real inter res et res. Y en este sentido, lo mismo puede negarse la distinción real en las substancias materiales. Por consiguiente, tiene que aceptarse que se distinguen real formaliter.

Claro está, Bañez no puede aceptar que se de esta distinción formal o modal, pues Santo Tomás dice en el texto, como hemos visto, que en las substancias materiales el supuesto y la naturaleza se distinguen. Por consiguiente, si Santo Tomás creyera que entre el supuesto y la naturaleza se da una distinción formal y aquí con el término diferir se refiriera a la distinción real como res a re, tendría que decir que no se distinguen en las substancias materiales. Por esto dice Bañez, que es mas probable que el supuesto y la naturaleza se distingan "tanquam res a re".

Bañez intercala esta distinción modal o formal entre las citadas por Cayetano porque la considera posible, aunque considere que el supuesto y la naturaleza, asi como el modo de la naturaleza y la naturaleza, no se distingan de esta forma, por ello solo lo admite de manera probable.

Esta distinción formal o modal, o como dice Domingo Soto "distinctio ex natura rei formaliter vel realiter formaliter", fue intercalada entre la real y la de razón por Duns Scoto. Para él, la "distinctio formalis ex natura rei" es una distinción entre "formalidades" o aspectos diferentes de una misma realidad. Parece, por tanto, que sea una distinción de razón con fundamento in re, es decir, que estos aspectos son reales, pero en la realidad no son distintos, no son partes diferentes, pero fundándonos en ellos se conciben conceptos, que por referirse cada uno a aspectos distintos de la misma realidad se distinguen.

Sin embargo, Scoto afirma que la distinción entre estas formalidades no es conceptual, sino real, pues son elementos inseparables de algo real, es decir, son elementos, no meros aspectos, son, en definitiva, constitutivos intrínsecos. Ahora bien, no son partes inseparables que posean una unidad numérica, sino una unidad intermedia entre la unidad del universal y de la numérica del individuo.

Esta teoria de la "distinción formal" de Scoto, por tanto, no es mas que una consecuencia de su realismo exagerado, esto es, de proyectar la estructura formal de los conceptos a la misma realidad. En efecto, Bañez pone como ejemplo de tal distinción la que se da entre la acción y la pasión. Naturalmente no hay que entender aquí la acción como la potencia activa del sujeto agente, ni la pasión como la potencia pasiva del sujeto paciente, porque son distintas numericamente, y por tanto, ya no se daría entre ellas una distinción formal o de aspectos. La acción no es mas que el hecho de la producción por una causa de un efecto, y la pasión el producirse del efecto. Por tanto, en la realidad la producción y el ser producido son idénticos, sin embargo, conceptualmente se distinguen, pues la producción depende de la causa activa, y el ser producido del sujeto pasivo. Por consiguiente, entre ellas no se da una distinción real, aunque Scoto la acepte como tal.

Soto acepta este tipo de distinción, entre el supues-

to y la naturaleza, asi como entre el esse y la esencia, porque Cayetano y otros tomistas presentaban sin matizar la distinción real inter rem et rem. Soto y, en general, los que se oponian a la distinción real tomaban este tipo de distinción en un sentido estricto.

Hay que precisar pues, que la distinción real adecuada no solo se da entre rem et rem. En efecto, Cayetano concibe este tipo de distinción real, como entre "res", entre "cosas" entre "entes", de modo que entre ellos no solo existe distinción, uno no es el otro, sino tambien separabilidad, uno es o puede ser sin el otro. Ahora bien, se da tambien una distinción real adecuada, sin necesidad que se de tal separabilidad, como la que existe entre las partes inseparables o constitutivos de una "res" o de un "ente". Entonces entre estos principios, o constitutivos del ente, hay distinción, uno no es el otro, pero sin embargo no hay separación, uno no es ni puede ser sin el otro, porque solo existen los entes concretos y estos principios no son entes, sino que constituyen a los entes, a las cosas, aunque, sin embargo, son reales.

Cayetano no se refiere a esta distinción porque la incluye en la distinción inter rem et rem. Lo hace asi, porque denomina a estos principios, como veremos mas adelante,"res", cosas. Concretamente a la esencia y al esse los denomina "res" y en esto sigue tambien a Capreolo, que habla de la distinción real entre el ente y el esse como de una distinción entre"res". Sin embargo, esta denominación no es mas que una imprecisión en en el modo de expresarse, pues ambos consideran a la esencia y al esse como inseparables, y, por tanto, como principios inseparables del ente creado, no creen que sean verdaderamente dos partes separables del ente, es decir, dos "res".

Si se matiza la distinción real inter rem et rem, la doctrina de Capreolo y Cayetano sobre la distinción de los principios constitutivos del ente, es perfectamente coherente con la de Santo Tomás. No hay que dar tanta importancia al término "rem", tomándolo al referirse a estos principios

en su sentido mas estricto, como hacen muchos autores.

Domingo Soto tomó la distinción real inter rem et rem, como la que se da entre entes o partes del ente, que al separarse se convierten en entes, es decir, como si la distinción implicara separabilidad. Por ello niega que se de este tipo de distinción entre los principios entitativos y sostiene que se da la distinción formal que, en cambio, asegura la inseparabilidad.

Por consiguiente, no es lícito dividir, como hace Bañez, la distinción real en formalis seu modalis y en inter rem et rem, pues la primera no es real; hay que entender por tanto, la distinción real adecuada o inter duas res, abarcando no solo a res, (que son separables) sino tambien a los principios de las res (que son inseparables).

Ø 3. La distinción real intrínseca y extrínseca.

Según Cayetano la "differentia secundum rem" o distinción real, como hemos visto, puede ser de dos clases. La primera la "differentia real inter rem et rem". La segunda la "differentia real inter rem includentem aliquid reale et non includentem illud".

1. Differentia real inter rem et rem. Es la que se da entre dos "res", dos"cosas" o dos "entes", que se distinguen, es decir, que uno no es el otro. Como entre Sócrates y Platón, como dice Cayetano, o entre Juan y Pedro, como dice Bañez. Sin embargo, aunque ambos no lo digan explicitamente, se infiere que tambien existiría tal distinción entre las partes de un ente que al separarse son a su vez entes, como un árbol y su fruto. Puede, por tanto, llamarse a esta distinción: distinción real adecuada. Se le denomina adecuada porque no se da ningún tipo de identificación, es decir, no solo total sino tampoco parcial.

2. Differentia real inter rem includentem aliquid reale et non includentem illud. Es la diferencia que se da entre un ente que incluye algo y el mismo ente no incluyendo aquello. Es, por tanto, la segunda clase de las distinciones

reales. Para Bañez, en cambio, es la segunda división de la distinción real inter duas res. La primera es la "inter rem et rem", o que él le llama "quarum una non includit aliam", pues al aceptar la "distinctio formalis seu modalis" como distinción real, divide a la distinción real en ésta última y en "materialiter o realis inter duas res".

Cayetano subdivide a esta diferencia entre el ente incluyendo algo real y no incluyendolo, en dos. Igualmente lo hace Bañez, con esta distinción, a la que llama "quarum una includit aliam et superaddit aliquid aliud". Estas subdivisiones de Cayetano son las siguientes:

a) Penes inclusionem alicujus realis intrinsece. Es decir, cuando este algo real que contiene uno es poseido intrinsecamente o formando parte de él. Como la distinción que se da entre el hombre y el animal, pues el hombre contiene además de animal, el ser racional de modo intrínseco. Se da por tanto, lo que antes hemos llamado una distinción real inadecuada, es decir, la que se da entre el todo y una de sus partes constitutivas. Se llama, por tanto, inadecuada porque existe una identificación parcial.

Hemos de hacer la misma precisión que para la distinción adecuada. Es decir, se da la distinción inadecuada, cuando este algo real es separable del ente, y éste continúa siendo un ente, como la que se da entre un hombre y un hombre sin brazo. Pero, tambien se da cuando este algo real es inseparable, como entre el ente y uno de sus principios constitutivos, la esencia. Naturalmente, igual que antes tomamos el ente formalmente, como "id quod constituitur intrinsece ex essentia et esse" propio. Ahora bien, si el ente no incluye la esencia, es decir, siendo solamente el esse propio, ya no es un ens, una res, una cosa, y sin embargo tambien se da entonces una distinción real, pues una cosa es la distinción, el "no es" y otra es la separación, el "sin es". De manera que aun siendo inseparables, se da una distinción real inadecuada entre el todo, el ente, y una de sus partes intrínsecas como es la esencia.

Tampoco aquí Cayetano no precisa que pueda extenderse esta distinción a los principios inseparables, y ello por la misma razón que hemos visto anteriormente. Es decir, porque habla de la esencia y del esse como res, aunque no los considera como tales. Comete, pues, solamente una imprecisión en el modo de expresarse.

Bañez pone como ejemplo en este tipo de distinción la que se da entre "Pedro", es decir la esencia substancial de Pedro, y su materia. Con lo cual muestra que comprende la distinción de Cayetano extensible a partes inseparables. Sin embargo, tampoco Bañez con este ejemplo precisa exactamente lo que es la distinción real inadecuada, pues ésta es aplicable al ente y a uno de sus constitutivos intrínsecos, y la composición a que alude en el ejemplo no es igual que la composición del ente.

En efecto, la composición de la materia prima y la forma substancial es distinta de la composición de la esencia singular y su propio esse. La primera es una verdadera composición. Como hemos dicho anteriormente es una composición "ex his", de su unión resulta un "tertium quid", es decir, que debido a que son dos principios esenciales forman una tercera cosa, una esencia. Por tanto, es un tipo de composición en la que los constitutivos y el compuesto resultante pertenecen al orden esencial. En cambio la esencia y el esse por pertenecer a dos ordenes distintos e irreductibles, uno esencial y otro entitativo, no forman un "tertium quid", una tercera esencia, sino un compuesto fuera del orden esencial, un compuesto impropio o, como ya hemos dicho antes, un compuesto "cum his".

Sin embargo, puesto que estámos hablando del ente formaliter, el ente "id quod constituitur intrinsece ex essentia et esse", se puede decir que es un compuesto "ex his" pero en el orden del ente. En efecto, si se tiene en cuenta que la composición de esencia y esse en el ente finito los constitutivos se comportan como potencia y acto, pero no siendo

la esencia una potencia esencial, aunque este compuesta de potencia y acto esencial o de un acto formal, como ocurre en los entes inmateriales, y no siendo tampoco el esse un acto de la esencia, sino por el contrario la esencia es potencia entitativa y el esse es acto entitativo, su composición deberá ser entitativa. Lo que se confirma con el hecho de que ambos constituyen al ente.

b) Penes inclusionem alicujus realis extrinsece. Es decir, cuando este algo real que contiene uno de los dos es extrínseco, no formando parte intrínseca de él. El ejemplo que pone Cayetano para explicar esta distinción, es el que se da entre instruible "disciplinabile", suponiendo, añade, que tenga una naturaleza igual a la del hombre, "fingendo quod disciplinabilitas sit eadem res quod natura hominis", y hombre. Pues instruible contiene de modo externo la forma de instrucción, que no posee el hombre.

Para aclarar este tipo de distinción, ya que en este ejemplo de Cayetano se supone que instruible posee una naturaleza análoga a la del hombre, se puede poner este otro ejemplo: la distinción que existe entre filósofo, tomandolo como el hombre que posee el saber filosófico, y hombre. En efecto, se da esta distinción porque el hombre que tiene la forma de la filosofía la posee como su sujeto. El saber filosófico no es uno de sus constitutivos intrínsecos, sino que es tenido, poseido, por el hombre, y por tanto está incluido en él, pero de modo extrínseco. Se observa entonces, que entre el hombre que es sujeto de este saber y el que carece de él no hay diversidad en cuanto a sus constitutivos intrínsecos, no se da entre ellos la distinción real adecuada, ni tampoco inadecuada, pues este saber no es una parte del hombre. Sin embargo, ambos hombres no son idénticos. En uno se incluye algo que no está en el otro. Lo poseido, como dice Cayetano, está incluido extrinsecamente, "includit extrinsece", extrinsecamente pero incluido. Se da por tanto, solamente una distinción externa.

Ahora bien, hay que tener en cuenta, que por esto extrínseco, el saber filosófico o la forma de instrucción, es por lo que es denominado el primer hombre, tal como dice Cayetano que por esta forma "ut actum per quem definitur". Es decir, por la forma es nombrado o la forma es de lo que toma el nombre. Esta entra, por ello, en la definición pero importada in obliquo, por tanto es tambien consignificada. de manera que el hombre que posee el saber filosófico se le llama filósofo y la naturaleza que posee el acto de instrucción se le denomina instruible. Por consiguiente, teniendo en cuenta esto último se puede llamar a esta distinción externa distinción real denominativa.

Tambien, como antes, podemos hacer extensiva esta distinción a los principios entitativos del ente, que no son separables, como ocurre por el contrario en los ejemplos anteriores. En efecto, el saber filosófico es separable del hombre. El hombre continúa siendo un ente sin este saber, no en cambio la esencia sin el esse, pues ya no es un ente.

Ahora bien, como estos principios son intrínsecos para aplicar esta distinción al ente, lo consideraremos, no como en la distinción anterior formalmente, sino como ente denominativo. Es decir, al ente descrito como "id quod habet esse". Pues, cómo en esta acepción se toma a la esencia como el sujeto del esse, es decir, como teniendo o poseyendo el esse, y este último como lo tenido o poseido por dicho sujeto, de manera que el esse permanece totalmente extrínseco a dicha esencia, el ente denominativo se distingue de la esencia con una distinción real extrínseca o distinción real denominativa.

Sin embargo, hay que precisar que la esencia sola no es tampoco aquí un ente, es un elemento o principio constitutivo del ente, que en este caso se toma como sujeto. Lo mismo se puede decir del esse, pues el esse no es una res, un ente, sino un elemento o principio constitutivo, que en este caso es tomado como lo poseido extrinsecamente, es decir

sin identificarse con su sujeto. Ambos elementos, tanto tomados como constitutivos intrínsecos, como por sujeto y forma externa poseida, son necesarios para que se de el ente. De manera que el ente denominativo posee los mismos elementos que el ente formaliter. Precisamente por esto, el ens denominative es el que posee una composición impropia o cum his, porque en él se indica que la esencia y el esse son de ordenes diversos, y que por ello no se identifican en una tercera naturaleza, sino que ambos permanecen distintos totalmente, como el poseedor y lo poseido. Asi pues, en el ente denominative el esse es tenido de una manera necesaria e inseparable. Pero ello no impide que pueda aplicarse la distinción real denominativa, porque, como hemos dicho, no es lo mismo distinción que separación.

Ø 4. Interpretación de Bañez de la distinción real denominativa.

Bañez, como ya hemos indicado anteriormente, cree que incluir algo extrinsecamente en realidad es no incluirlo, considera que este algo no es un constitutivo, no es algo perteneciente necesariamente al incluyente. De ahi que al caracterizar a la distinción real extrínseca diga, apartandose de Cayetano, que el sujeto de este algo real "non includit illud intrinseco, sed extrinsece tanquam terminum quem respicit", es decir, que lo incluye como un término al que concierne o al que se refiere, no que le pertenezca. Asi pues, según Bañez, incluir algo extrinsecamente es referirse a él, pudiendo este algo estar o no en el incluyente.

De ahi que Bañez al indicar lo que considera la opinión de Capreolo, es decir, que el esse es un constitutivo extrínseco, dice:

> Nam si existentia pertinet solum extrinsece ad suppositum, ergo prius natura intelligitur suppositum constitutum in esse suppositi, quam intelligatur habere existentiam. Ergo jam est aliud principium constitutivum suppositi intrinsecum. probatur prima consequentia: existentiam esse actum extrinsecum suppositi nihil aliud esse potest

> quam quod ratio suppositi constituatur per ordinem ad existentiam: non tamen quod ipsa formaliter inhaerens. (28)

Es decir, que como el esse solo pertenece extrinsecamente al supuesto no puede ser su constitutivo, pues antes que le advenga el esse, el supuesto tiene que estar ya constituido como supuesto y, por tanto, otro tiene que ser su constitutivo. Ahora bien, para que este argumento de Bañez sea válido, es necesario concebir el pertenecer extrinsecamente como no estando incluido necesariamente, y por tanto, como no siendo un constitutivo, no solo intrínseco sino tambien extrínseco. Y esto, por tanto, es lo que cree Bañez.

La razón por la que justifica que este esse extrinseco pertenece al supuesto solamente como el orden que posee hacia este esse, por tanto, se basa en un texto de Santo Tomás, el de la tercera parte de la Summa, que como hemos visto, lo presenta Bañez como un argumento que prueba la falsedad de la doctrina de Capreolo.

Ahora bien, en este texto, como se ha dicho, se considera al supuesto en su acepción denominativa, es decir, en la que el esse es un constitutivo extrínseco. De ahi que Bañez lo presente como una prueba de que ser extrínseco es decir orden hacia el esse, "existentiam extrinsece... nihil aliud esse potest...ordinem ad existentiam".

Igualmente, Bañez al dar los motivos, en la conclusión quinta, por los que hay que afirmar que el supuesto se constituye por el "ordinem ad existentiam", dice:

> Tertio, suppositum nihil est aliud quam immediatum et proprium susceptivum substantialis existentiae, juxta sententiam Divi Thomae, III p., q.17, art. 2, ergo sicut potentia in sua ratione claudit ordinem ad proprium actum, ita suppositum dicit ordinem intrinsecum ad existentiam sicut ad actum sibi proportionatum. (29)

De manera que según Santo Tomás en el texto de la tercera parte de la Summa, afirma Bañez, el supuesto es el inmediato sujeto del esse, y por tanto es potencia con respecto al actus essendi. Como la potencia dice orden a su acto

"sicut potentia in sua ratione claudit ordinem ad proprium actum", el supuesto siendo potencia dirá orden intrínseco a su acto, el esse, "suppositum dicit ordinem intrinsecum ad existentiam".

Ahora bien, como hemos visto, Santo Tomás en este lugar dice que "suppositum habentem esse", tiene el esse, es sujeto del esse; el supuesto es la naturaleza que tiene o posee el esse, pero aunque sea la naturaleza incluye al esse como tenido o poseido, y por tanto, como constitutivo extrinseco. Por consiguiente, el supuesto no está constituido por la mera potencia a un acto, al que dice orden trascendental, sino que es la potencia que incluye su acto. Sin embargo no es potencia y es acto, sino que solo es la potencia pero que tiene su acto. Por tanto el supuesto no dice orden al esse. Si se dijera que el supuesto es la potencia y es el acto, como el supuesto "es" la esencia, quedaría anulada la distinción real entre la esencia y el esse. De ahi que se tenga que especificar que el esse es tenido o poseido, es decir, que es algo extrínseco.

Esto último es lo que objeta Bañez a la doctrina que considera al esse como un constitutivo intrínseco del supuesto, creyendo que según ella los constitutivos quedan identificados en el orden esencial. En efecto, dice que:

> Actus essendi non est idem cum ratione constitutiva secundae substantiae speciei, aut generis, set advenit illi actuans quidditatem constituatam per sua intrinseca et formalia principia, quae omnia se habent ut potentia respectu actus existentiae; ergo formaliter non est idem cum ratione constituente quidditatem personae.

El esse no es, pues, lo mismo que la naturaleza o quiddidad, la cual es potencia respecto a él, "ut potentia respectu actus existum". Por consiguiente, dice Bañez, el esse no puede constituir de ningún modo a la persona, ya que ésta es algo esencial. Sin embargo, Bañez reconoce que:

> Verum est tamen, ut statim dicemus, quod iste actus essendi est actus naturae, et suppositi: seu suppositi est primus et immediatus actus, naturae vero mediatus. (30)

Es decir, que aunque el esse no pueda ser un constitutivo del supuesto es el "primus et immediatus" acto del supuesto. De la naturaleza tambien lo es, pero de modo "mediatus", es decir, por medio del supuesto que la incluye. Lo cual es cierto, pero el supuesto aunque no incluye el esse intrinsecamente, lo incluye extrinsecamente. Además el esse no es solo un elemento del supuesto, sino un elemento necesario, un constitutivo.

No hay que creer que este elemento extrínseco es un constitutivo solamente en el ente denominativo, sino en todos los casos en que se da una distinción real denominativa. Asi, en el ejemplo anterior, el filósofo tomado denominativamente, el hombre que posee el saber filosófico, aunque el hombre y el saber filosófico son separables, en el sentido, como ya hemos dicho, que un hombre sin él continuaría siendo un ente, son inseparables para constituirse en filósofo. El filósofo debe poseer ambos elementos, el sujeto hombre y lo poseido por este sujeto, el saber filosófico, que es precisamente quien le da el nombre, quien le denomina. Si falta este último, es cierto que tenemos a un ente, a un hombre pero no a un filósofo. Por consiguiente los elementos de filosofo, en su acepción denominativa, son elementos necesarios, son constitutivos.

Lo mismo, por tanto, se puede decir del supuesto, que debe poseer como constitutivo, como elemento necesario, al esse tenido. Sin él ya no es supuesto. Es mas posee el esse necesariamente no solo para constituirse en supuesto, sino tambien, a diferencia de filósofo para constituirse en ente, pues el supuesto sin el esse se queda en la mera esencia, que no es un ente. Por ello, a Bañez al no considerarlo como un elemento necesario o constitutivo, el supuesto le queda reducido al orden esencial. De ahí que el supuesto y el esse, como ha dicho, se distingan como "rem" a "rem", es decir, con distinción real adecuada. En cambio Cayetano, como hemos visto, sostiene que se distinguen con distinción

real denominativa.

En definitiva, para Bañez, dos entes o dos partes inseparables del ente se distinguen extrinsecamente cuando uno de ellos incluye algo real de modo extrínseco, es decir, de modo no necesario, no siendo uno de sus constitutivos. Solamente incluye realmente el orden a este algo, orden que se identifica con el primero. Por consiguiente, en Bañez no se da la distinción extrínseca, tal como la expone Cayetano, pues tal como la caracteriza se reduce a la distinción "inter rem et rem", ya que lo incluido extrinsecamente es un elemento separable no necesario, no incluido verdaderamente, y por tanto no es un constitutivo. Si Bañez cita esta distinción es porque está siguiendo el comentario a la primera parte de la Summa de Cayetano, sin creer que exista discrepancia con el de la tercera parte.

Precisamente, por no comprender Bañez que este algo extrínseco es un elemento necesario, un constitutivo de un compuesto denominativo, no comprende tampoco que el mismo compuesto pueda considerarse formalmente. Asi en el ejemplo anterior, filósofo, precisamente porque es el hombre que tiene o posee el saber filosófico, y ambos, hombre y este saber, son sonstitutivos, aunque no intrínsecos, uno como sujeto y el otro como tenido, puede considerarse a filósofo formalmente. Entonces filósofo sería lo constituido intrinsecamente por el hombre y el saber filosófico. El primero como constitutivo material y el segundo como constitutivo formal.

Asi pues, un constitutivo extrínseco (en el compuesto denominativo) puede ser tambien un constitutivo intrínseco (en el compuesto formaliter). Lo que no puede admitirlo Bañez, porque a este algo extrínseco no lo considera constitutivo, no lo considera un elemento necesario. Cree que solamente es necesario lo intrínseco, que solo algo intrínseco puede ser un constitutivo.

Sin embargo, Cayetano, aun en la tercera parte de la Summa, a pesar de que abandona esta primera doctrina del supuesto, parece que concibe el mismo tipo de distinción,

pues interpreta correctamente la doctrina de Capreolo, a la inversa de Bañez que la divide en dos. En efecto, Cayetano antes de exponer su segunda doctrina del supuesto dice:

> Quinta opinio est quod suppositum differt a natura per unum connotatum extrinsecum, scilicet actum essendi. Ponit enim haec opinio actum essendi non claudi in suppositi ratione, in quo differt a praecedente; et bene dicit in hoc, set connotari per suppositum: quia esse est proprius actus suppositi ut quod est, et haec opinio Capreoli, in III Sent., dist. V, q.III. (31)

Es decir, que para Capreolo el esse no entra en la definición (in recto) del supuesto, sino que es connotado o consignificado extrinsecamente por el supuesto, "actum essendi non claudi in suppositi ratione...sed connotari per suppositum". Por tanto, el esse entra en la definición in obliquo y es extrínseco al supuesto. El supuesto, por consiguiente, a que se refiere Cayetano es el supuesto denominativo.

Ahora bien, en este mismo texto, se refiere tambien al supuesto formaliter, aunque no lo nombra asi, del mismo modo que tampoco lo hace con el supuesto denominativo, pero que sin embargo lo caracteriza perfectamente.

En efecto, Cayetano expone el equivalente al supuesto formaliter al decir que para Capreolo el esse es "actus suppositi". Pues si el esse es el acto, el supuesto o esencia singular que tiene el esse será su potencia, y ambos constituiran un compuesto entitativo, cuyos componentes serán esta esencia, que será su constitutivo material, y el esse propio o proporcionado a ella, que será su constitutivo formal. Y a este compuesto es a lo que se llama supuesto formaliter.

Además Cayetano relaciona perfectamente las dos acepciones del supuesto, pues dice en el mismo texto, que en el supuesto denominativo es consignificado el esse "quia", porque, "esse est proprius actus suppositi", es decir porque el esse es el constitutivo formal del supuesto formaliter. De manera que considera que tanto en una como en otra acepción el esse es un constitutivo del supuesto. Por tanto que aun

siendo el esse extrínseco al mismo, se encuentra incluido necesariamente en el supuesto, es decir, es uno de sus constitutivos.

El que esta interpretación de Cayetano sea correcta, a diferencia de la de Bañez, es una prueba mas de que Cayetano antes de escribir la tercera parte de la Summa seguia la doctrina del supuesto de Capreolo.

CAPITULO IV

LA INTERPRETACION DEL TEXTO DE LA PRIMERA PARTE DE LA SUMMA.

Ø 1. El sentido del término "differre".

Una vez Cayetano ha definido al supuesto y ha expuesto los distintos tipos de distinción, dando con ello la concepción del supuesto según Santo Tomás, pasa ya, a explicar el sentido de este artículo de la primera parte de la Summa, que parece presentar una dificultad a la concepción del supuesto expuesta. En efecto, como hemos dicho parece inferirse en este texto que la subsistencia sean los principios individuantes, y que, por tanto, en los ángeles no se distinga el supuesto de la naturaleza, tal como parece concluir en él Santo Tomás, pues dice: "Unde in eis (en las substancias inmateriales) non differt suppositum et natura".

Para ello Cayetano va a determinar primeramente a que clase de distinción se refiere aquí Santo Tomás, es decir, cual es el sentido del término "differre" que utiliza. De ahi que al clasificar y definir las distinciones, que hemos visto, Cayetano no utilizaba el término "distinctio", sino el de "differre" o "diferentia", pues las da para averiguar a que tipo de ellas se refiere Santo Tomás. Despues de exponerlas, añade seguidamente:

> ...in antecedente assumpto et tota hac ratione hac conclusiones, sermo tantum est de Differentia tertio modo, idest penes inclusionem intrinsecam.

Es decir, que cuando en el antecedente, de la conclusión que hemos citado, Santo Tomás dice, que en las substancias compuesta de materia y forma difieren el supuesto y la naturaleza, entendiendo por ella la esencia abstracta, pues no toma el término significando la naturaleza singular, tal como hace Bañez, sino igual que en el Quodlibeto. Cuando dice, tambien, que en las substancias inmateriales no difieren, y que por tanto, "Deus est idem quod sua essentia vel natura", el término diferir tiene el significado de diferencia real entre el ente incluyendo algo real intrínseco y el ente no incluyendolo, es decir, por la distinción real inadecuada.

Para demostrarlo Cayetano, primeramente, va mostrando que (es imposible que) con el término diferir se signifique cada una de las restantes clases de distinción. Asi en primer lugar, elimina la significación de distinción de razon.

> Non enim est hic sermo de differentia secundum rationem tantum: quoniam suppositum et natura in omnibus, etiam in Deo sic distinguuntur. Deus enim et deitas, ratione modi significandi, distinguuntur in tantum, quod ista est haeretica, deitas generat deitatem, et ista catholica, Deus generat Deum, ut patet in principio Decretalium.

Asi pues, Santo Tomás no está refiriéndose con el término diferir a una distinción de razón, "non enim est hic sermo de differentia secundum rationem" ya que, tanto en las substancias materiales como inmateriales, e incluso en Dios mismo, differen de este modo el supuesto y la naturaleza, tal como se deduce de lo que enseña la fe; y al decir que en Dios no difieren, se significaría con ello que no difieren según la razón, con lo que Santo Tomás iria contra la fe.

En segundo lugar tambien hay que eliminar que el diferir signifique una diferencia real adecuada.

> Neque etiam est hic sermo de differentia reali, qualis est inter rem et rem. Constat enim quod natura substantia lis et suppositum non possumt naturaliter sic distingui, ut sint totaliter duae res diversae.

Por tanto, tampoco se trata de una distinción real "inter rem et rem", es decir, real adecuada, porque la natura-

leza y el supuesto no son totalmente diversos, ya que la primera está incluida en el supuesto.

En tercer lugar, procede Cayetano negando que se signifique con diferir una diferencia real extrínseca.

> Nec etiam est hic sermo de differentia reale extrinseca: quoniam falsum esset antecedens; et falsum esset quod in substantiis inmaterialibus, non differt suppositum et natura. (32)

Así pues, tampoco se refiere Santo Tomás a una distinción real extrínseca o distinción denominativa, y ello por dos motivos. El primero, porque entonces sería falso que el supuesto y la naturaleza de las substancias materiales difirieran de este modo por los principios individuantes; ya que se afirma que éstos están incluidos intrínsecamente en el supuesto, y no de una manera extrínseca. En segundo lugar, porque si la diferencia fuera real extrínseca, tambien sería falso que en las substancias inmateriales coincidiera el supuesto y la naturaleza, tal como en el texto concluye Santo Tomás, pues en ellas, por el contrario, el supuesto y la naturaleza difieren con esta distinción real extrínseca.

En efecto, Cayetano a continuación explica porque en las substancias inmateriales el supuesto y la naturaleza difieren extrínsecamente.

> In substantiis enim separatis, suppositum a natura differt extrinsece: quia suppositum, ut sic, includit subsistere, quod est esse per se, non intrinsece, sed quodammodo quasi ut proprium actum, ad quem quodammodo deberet definiri si definiretur: natura autem non. Et propterea S.Tho. in Quodlibeto II, qu. II, art. 2, de tali differentia loquens, dixit quod in angelis differt suppositum a natura. (33)

La razón de su distinción es, pues, que el supuesto incluye algo mas que la naturaleza, el subsistir, "suppositum includit subsistere". No puede interpretarse este subsistir, tal como hemos visto que hace Bañez, por el orden al esse, pues aqui el mismo Cayetano añade que el sübsistir es "quod est esse per se", es decir, el existir per se, por si mismo o por cuenta propia, y por tanto que se posea un

esse propio, que haga existir de esta manera. Lo cual es una prueba más, de lo que hemos dicho al examinar la definición del supuesto, dada anteriormente por Cayetano, de que para él subsistir significa existir in se y per se, o lo que es lo mismo poseer un esse propio.

Añade Cayetano, que el supuesto incluye al esse propio "non intrinsece", no intrinsecamente, sino en un cierto modo, "sed quodammodo", es decir, como poseido o tenido "quasi ad proprium actum" como el propio acto. De manera que el esse entraría en la definición del supuesto si éste se definiera, "debere definiri si definiretur", pues el supuesto es lo individual, que como tal no puede definirse. Además, este esse no entraría en la definición de la naturaleza "natura autem non", pues no se identifica con ella. Pero, también entraría el esse en la definición del supuesto "quodammodo" en un cierto modo, precisa Cayetano. Es decir, que el esse sería connotado o consignificado, y por tanto, importado in obliCuo o entrando indirectamente en la definición.

Asi pues, tambien aqui Cayetano, a diferencia de Bañez, considera que en la inclusión extrínseca, lo incluido es un elemento necesario, un constitutivo, pues el compuesto lo incluye, y por ello debería entrar en la definición de este último. Por consiguiente el esse, que está incluido de este modo en el supuesto, es un constitutivo del mismo, y por el esse el supuesto se diferencia de la naturaleza, "difert suppositum a natura".

No hay duda que Cayetano se está refiriendo a lo que Capreolo llama el supuesto denominativo, que incluye el esse propio extrinsecamente o implicite, y es connotado e importado in oblicuo en la definición. Además, pone como segunda prueba de que el supuesto y la naturaleza difieren extrinsecamente el texto del Quodlibet II de Santo Tomás, ya que lo interpreta de la misma forma que hemos hecho anteriormente, esto es, que Santo Tomás en él habla de la diferencia extrínseca entre el supuesto y la naturaleza, "de tali differentia loquens", es decir, que toma al supuesto como supuesto denomi-

nativo.

En este texto no solo se demuestra que Cayetano concibe el supuesto, del mismo modo que Santo Tomás y Capreolo conciben al supuesto denominativo, sino tambien que cree que este mismo supuesto puede tomarse formalmente, tal como aseguran Santo Tomás y Capreolo. En efecto, al decir Cayetano en este pasaje que el supuesto, tomado denominativamente, como hemos visto, no incluye al esse intrinsecamente, añade que lo incluye "ut proprium actum", es decir, que el esse es el acto propio de este supuesto, o esencia singular sujeto de este esse, y por ello, esta última puede considerarse como su potencia propia. Por tanto, al decir esto Cayetano, tiene presente que este acto y su potencia respectiva, el esse y la esencia singular, constituyen un compuesto de orden entitativo, en el que ambos son su constitutivo formal y material.

Ahora bien, este compuesto entitativo no es mas que el supuesto formaliter. Si no caracteriza explicitamente esta noción, que tiene aqui presente, es porque en el artículo de Santo Tomás que comenta, lo mismo que en el Quodlibeto, se toma al supuesto denominativamente, y es, por tanto, a éste al que tiene que caracterizar. Pero es imposible negar que siempre que se refiere al supuesto denominativo tiene presente la noción del supuesto formaliter, como ya hemos visto que hace al exponer en la tercera parte de su comentario a la Summa Teología la opinión de Capreolo.

Asi pues, este pasaje en el que se da el motivo por el que el supuesto y la naturaleza difieren extrinsecamente, demuestra claramente que la concepción del supuesto que sostiene Cayetano en este comentario a la primera parte de la Summa es identica a la concepción de Capreolo y de Santo Tomás.

Una vez Cayetano ha demostrado que el supuesto y la naturaleza no pueden diferir por la distinción de razón, por la distinción real, ni por la distinción real extrínseca, puede decir que:

> Relinquitur igitur quod sit hic sermo de differentia penes inclusionem intrinsecam.

Es decir, que Santo Tomás en este texto trata de la diferencia entre el supuesto y la naturaleza en el sentido de la distinción real intrínseca o distinción real inadecuada, tal como se ha dicho al principio.

Ø 2. La diferencia real de inclusión intrínseca entre el supuesto y la naturaleza.

Determinado el sentido del término "differre" como distinción real inadecuada o distinción real de inclusión intrínseca, queda, por último, comprobar si realmente Santo Tomás se refiere a tal distinción en todo el artículo. Es decir, si este es el sentido que utiliza al referirse a las substancias materiales a las inmateriales creadas y a Dios.

En primer lugar, con respecto a las substancias materiales, dice Cayetano:

> Tum quia ratio assumpta in littera manifeste secundum talem differentiam distinguit suppositum a natura in rebus materialibus; quia scilicet suppositum includit materia individualem, quam non includit natura: constat enim hoc intelligi de intrinseca inclusione.

Si Santo Tomás en el texto dice que el supuesto incluye intrinsecamente la materia individual, y que la naturaleza, en cambio, no la incluye, "suppositum includit materia individualem, quam non includit natura", y que por esto se distinguen el supuesto y la naturaleza abstracta, es que Santo Tomás se refiere a la distinción intrínseca.

En segundo lugar, con respecto a las substancias inmateriales creadas, añade Cayetano que:

> Tum quia in separatis a materia, tali differentia non distinguitur suppositum a natura, ut hic affirmatur, ex eo quod individuantur per se ipsa: idest quia idem est constituens naturam et individuum, ac per hoc, nihil intrinsecum includit individuum, quod non claudat natura, et e converso.

Santo Tomás dice en el texto que el supuesto y la

naturaleza en las substancias inmateriales creadas no difieren, porque la naturaleza en ellas no se individua por los principios individuantes, sino por sí misma, "individuantur per se ipsa", es decir, que la naturaleza es lo mismo que la naturaleza individual. Por consiguiente, Santo Tomás con el término diferencia se refiere a la diferencia real intrínseca, ya que "nihil intrinsecum includit individuum, quod non claudat natura", nada intrínseco incluye el individuo o supuesto, que no incluya la naturaleza.

Po último, en Dios dice Cayetano:

> Tum quia idem censetur judicium in littera de identitate suppositi et naturae in substantiis separatis et Dei cum deitate.

Es decir, que como de la identidad del supuesto y la naturaleza en los seres inmateriales creados, deduce Santo Tomás que en Dios el supuesto y la naturaleza no difieren, se puede afirmar que toma el término diferir en el mismo sentido que en estos seres, esto es, por diferencia intrínseca.

Ahora bien, sobre la identidad entre el supuesto y la naturaleza en los seres inmateriales creados, precisa Cayetano, a continuación que:

> Hoc enim non est simpliciter verum, nisi de differentia intrinseca loquendo; quoniam, ut iam dictum est, in Quodlibetis aliud protulit judicium , loquendo de differentia extrinseca. (34)

Esto es, que solamente se da tal identidad entre la naturaleza y el supuesto con respecto a la diferencia intrínseca. Es decir, que no se distinguen por un constitutivo intrínseco, como son los principios individuantes. Por tanto, solamente es verdad, en este sentido, que en los seres inmateriales coincida el supuesto y la naturaleza. Pues, en cambio, no son idénticos con respecto a la diferencia extrinseca, la que se da por un constitutivo extrínseco, el esse propio, tal como señala Santo Tomás en el Quodlibeto, "loquendo de differentia extrínseca", en el que se refiere a la diferencia extrínseca, y por esto allí sostiene que el supuesto y la naturaleza en estas substancias difieren, "aliud protulit

judicium".

Asi pues, queda demostrado que en todo el artículo Santo Tomás toma el término diferencia en el sentido de diferencia intrínseca, tal como concluye Cayetano.

> Est enim sensus antecedentis, quod ratio differentiae intrinsece inter naturam et suppositum, secundum rem seu rationes formales sumpta, est distinctio naturae, a materia individuali. Et similiter sensus omnium conclusionum quae implicite hic continentur, de supposito et natura in rebus materialibus et in separatis a materia, etc., eodem intellectu summendus est.

Con esta comprobación, dice pues Cayetano, queda demostrado sin lugar a dudas, que en este artículo Santo Tomás habla de la diferencia tomándola en el sentido de diferencia intrínseca. Con ello queda resuelta la dificultad que presentaba este artículo para la coherencia de la doctrina de Santo Tomás sobre el supuesto. Ahora bien, al resolverla Cayetano tiene presente, tal como hemos hecho anteriormente al demostrar que Santo Tomás no se contradecia con la interpretación, que habiámos dado, de la doctrina del supuesto, dada en otros pasajes, lo que dice éste en el Quodlibeto. Lo que es una prueba mas que Cayetano sostiene la misma concepción del supuesto que Santo Tomás y Capreolo.

Que Cayetano se apoya en el contenido del Quodlibeto II, hemos visto que lo afirma él mismo, pero además se patentiza aũn mas claramente cuando, despues de resuelta la dificultad, resume su contenido aplicándole la clasificiación que ha dado de las distinciones. En efecto termina Cayetano esta interpretación diciendo:

> Et si praedicta diligenter inspexeris, complecteris dispositionem omnium rerum quoad identitatem et distinctionem inter suppositum et naturam. Habes enim in primis quod suppositum et natura non substantialiter constituens suppositum, sive sit natura accidentis, ut Sacrates et eius complexio; sive sit substantia quasi adventitia, ut humanitas Verbi Di, dintinguntur quadrupliciter: scilicet ut res et res, et intrinsice, et extrinsece, et secundum rationem. Habes secundo quod suppositum et natura, in substantiis compositis distinguuntur

> intrínsece, et extrínsece et secundum rationem. Habes tertio quod in substa tiis inmaterialibus distinguntur suppositum et natura, non intrinsece sed extrinsece secundum rem, et secundum rationem. Habes quarto quod in Deo nullo modo distinguuntur secundum rem Deus et deitas, sed ratione tantum modi significandi. Habes et concordiam dictorum S. Thomae, et intellectum eorum quae indiversis locis de Haec materia sumpta. (35)

Por tanto, el supuesto, tomado denominativamente, difiere de la naturaleza, en el sentido de esencia o naturaleza abstracta:

Primero. En las substancias materiales:

a) Por distinción intrínseca, porque el supuesto a diferencia de la naturaleza, incluye intrínsecamente los principios individuantes. Lo cual, se corresponde con lo que dice Santo Tomás el el Quodlibet, de que los principios individuantes estan fuera de la definición de la naturaleza. Pero, estan, por ser determinativos de los principios esenciales, en la definición del individuo o supuesto denominativo.

b) Por distinción extrínseca, porque el esse está solo incluido extrínsecamente en el supuesto y de ningún modo en la naturaleza. Santo Tomás en el Quodlibet dice también que el esse está fuera de la definición de la naturaleza, pero por no ser determinativo de los principios esenciales no entra en la definición del individuo o supuesto denominativo. Sin embargo pertenece a él, está incluido en el supuesto. Es decir, que el esse entra en la definición, no in recto como los principios individuantes, sino in obliquo.

c) Por distinción de razón

Segundo. En las substancias inmateriales creadas, no se distinguen por distinción intrínseca, ya que la naturaleza se individúa por sí misma. Lo mismo sostiene Santo Tomás. Si se distinguen en cambio:

a) Por distinción extrínseca, es decir, porque el supuesto incluye al esse de modo extrínseco y la naturaleza no lo contiene. Lo mismo afirma Santo Tomás en el Quodlibet, pues dice que en estas substancias, el supuesto no es lo mismo

que la naturaleza, porque en el primero el esse accede a la naturaleza, que no entra en su definición, es decir, que no lo incluye, y aunque tampoco entra en la definición (in recto) del supuesto, sí, "pertinet" a él.

b) Por distinción de razón.

Tercero. En Dios, el supuesto y la naturaleza no se distinguen por distinción intrínseca, ya que carece de composición de materia y forma. No se distinguen tampoco por distinción extrínseca, puesto que Dios no está compuesto de esencia y esse. Por consiguiente no difieren realmente. Santo Tomás en el Quodlibet enseña lo mismo, y la razón que da de la no distinción en Dios del supuesto y de la naturaleza es tambien la simplicidad divina. Solamente se distingue el supuesto de la naturaleza por distinción de razón, por el modo de significar.

Por tanto, en este artículo, según Cayetano, Santo Tomás se refiere a la primera distinción, la distinción real de inclusión intrínseca, o como habíamos dicho anteriormente, siguiendo lo que dice Santo Tomás en el Quodlibeto, que no se refiere al segundo modo por el que se distinguen el supuesto y la naturaleza, y que Cayetano llama distinción extrínseca. Por ello, añade Cayetano, puede decir Santo Tomás, en este artículo del Quodlibet, que en las substancias inmateriales el supuesto no se distingue (con distinción intrínseca) de la naturaleza. Lo que es coherente con lo que afirma en otros lugares, de que el supuesto y la naturaleza difieren (con distinción extrínseca) por el esse.

Podemos, pues decir que la doctrina sobre el constitutivo ontológico que expone Cayetano, en el comentario al artículo tercero de la cuestión tercera de la I parte de la Summa teológica de Santo Tomás, demuestra que en 1507, cuando terminó este comentario a la I parte es completamente diferente a la que se conoce como doctrina cayetanista, es decir, a la que se encuentra solamente en la III parte de la Summa, terminado quince años mas tarde, cuando Cayetano con-

taba ya 53 años de edad. Además, demuestra claramente, que sostenia en esta primera concepción del supuesto la misma doctrina que Santo Tomás y Capreolo.

Ø 3. División de la doctrina capreolista por Bartolomé Medina.

Muñiz acepta que Cayetano sostiene esta primera concepción del supuesto, y que es idéntica a la de Capreolo. Aunque claro está, la interpreta en el mismo sentido que la de este último. Asi, en el artículo citado, incluye a Cayetano dentro de la lista de los tomistas que siguieron a Capreolo, y explica que:

> A mas de uno sorprenderá el que incluyamos al cardenal Cayetano entre los tomistas que han militado bajo la bandera capreolista. Y, sin embargo, es indudable que Cayetano en un principio defendió y enseñó la opinión de Capreolo; solo mas tarde, al escribir su comentario in III P. D.Thomae (1522), fue cuando expuso la opinión que hoy lleva su nombre. Han sido muy contados los autores antiguos y modernos que se hayan dado cuenta de esta evolución del pensamiento de Cayetano. (36)

Entre estos "autores antiguos" Muñiz cita a Ledesma, Cabrera y Nazari. En efecto, Pedro de Ledesma en su obra De divina perfectione infinitate et magnitudine (1596), trata de las distintas concepciones sobre el supuesto y dice:

> Prima sententia est, quod hoc constitutivum suppositi, et hoc complementum personale nihil aliud est quam substantialis existentia creata per quam essentia existit per se independenter ab alio. Hanc sententiam docet sapientissimus Magister Medina, 3 P., q.4, art. 2....Huic sententiae videtur favere Capreolus in 3Sent., dist. 5, q.3....et hanc sententia tenent alii multi moderni theologui, etiam ex schola D.Thomae. (37)

Es decir, que la primera opinión dice que el constitutivo formal del supuesto, "constitutivum suppositi", o la subsistencia en el sentido de lo que hace existir por sí y de modo independiente o en sí, "per quam essentia existit per se independenter ab alio", es la existencia substancial, "substantialis existentia creata". Esta opinión, añade Ledesma, la sostuvo Capreolo, en el lugar que ya hemos examinado

y tambien Bartolomé de Medina, "docet sapientíssimus Magister Medina", junto con otros muchos teólogos tomistas, "alii multi moderni theologui".

En efecto, en el lugar citado por Ledesma, 3 P., q.4, art.2, del Comentarios a la Summa III, publicado en 1578, Bartolomé de Medina, citando a Capreolo, habia sostenido que la subsistencia se identificaba con la existencia.

> De hac conclusione loquitur optime Capreolus in 3, dist.5, q.3.... Ad argumenta contra secundam conclusionem Dominus Cajetanus in hoc loco loquitur obscure. Dicit enim quod personalitas constituit subjectum capax existentiae, quasi personalitas non sit existentia, et inquit quod personalitas est terminus naturae sicut punctus est terminus lineae, sed non exponit quid sit iste terminus. (38)

Asi pues, Medina contrapone la opinión de Cayetano de la III parte de la Summa, a la que califica de obscura, "Cajetanus in hoc loco loquitur obscure", a la de Capreolo, que por el contrario "loquitur optime". Rechaza la doctrina de Cayetano porque no sostiene que la personalidad sea la existencia, "personalitas non sit existentia". Sino que , como hemos visto, sostiene que la personalidad es un término de la naturaleza, "terminus naturae", que hace a esta última capaz de recibir la existencia,"capax existentiae", y la termina como el punto termina a la línea, "sicut punctus est terminus lineae". Medina indica que con ello Cayetano no ha precisado lo que es este término, tal como hemos dicho, "non exponit quid sit iste términus".

Medina plantea otro problema de si esta personalidad o existencia pertenece intrínseca o extrrínsecamente al supuesto.

> ¿Sed nunquit haec subsistentia est intrinseca supposito, an potius extrinseca et extra ejus essentiam? Capreolus tenet, quod est extrinseca, et movetur non invalidis argumentis... His argumentis non obstantibus, ego teneo cum Domino Cajetanu, quod subsistentia est intrinseca supposito" (39)

Como hemos dicho, según Capreolo, a la pregunta que formula Medina de si la existencia es algo extrínseco o in-

trinseco al supuesto, hay que responder que es ambas cosas, según se considera al supuesto en su acepción denominativa o formaliter. Sin embargo, Medina cree que para Capreolo la existencia es solamente algo extrínseco al supuesto, pues dice: "Capreolus tenet, quod est extrinseca", sin añadir que también sostiene que es intrínseca. Es decir, no tiene en cuenta la doble acepción del supuesto. Poco despues, en 1584, asegurará lo mismo su sucesor en la cátedra de Salamanca, Bañez, como ya hemos visto. Y esta interpretación se irá repitiendo hasta en la actualidad como hemos comprobado con Muñiz.

Medina añade, que, aunque admita que la personalidad sea el esse o la existencia, tal como indica Capreolo, coincide con Cayetano, no en cuanto a la determinación de lo que sea la subsistencia o personalidad, sino en afirmar que es intrínseca al supuesto, pues dice que "ego teneo cum Domino Cajetano, quod subsistentia est intrinseca supposito". De manera que para Medina la subsistencia sería la existencia, pero siendo un constitutivo intrínseco del supuesto, no siendo extrínseca al mismo, como decia Capreolo.

El motivo por el que Medina le parece que se aparta de Capreolo es por considerar que si un elemento es extrínseco a un compuesto, ya no puede ser uno de sus constitutivos. Por ello, no acepta que la existencia siendo extrínseca al supuesto, tal como dice Capreolo al considerar al supuesto denominativamente, pueda ser constitutiva del mismo, y por tanto, la subsistencia. Como además, cree acertadamente que la existencia, en el sentido del esse tomista, es un constitutivo del supuesto, tiene que sostener que es intrínseca al supuesto. Es decir, solamente ve la posibilidad de considerar al supuesto en la acepción formaliter, en la que el esse es un constitutivo intrínseco. Sin percatarse, de que ello tambien lo sostiene Capreolo. Asi pues es por el mismo motivo por el que Bañez y también Muñiz, que como hemos visto, les hace rechazar la opinión de Capreolo, buscando un nuevo elemento que sea la subsistencia, por el que Medina no acepta que la existencia sea extrínseca al supuesto, aún creyendo que la subsis-

tencia sea la existencia.

Se comprende ahora, porque Bañez divide a la opinión, que considera que lo añadido por el supuesto a la naturaleza singular es la existencia. Es decir, que dicha opinión puede entenderse en dos sentidos. Uno en el que se afirma que es un constitutivo intrínseco, que sería la opinión de Medina. Y otra, en que se afirma que la existencia es algo extrínseco, y esta sería la doctrina sostenida por Capreolo, tal como indica el mismo Medina.

Lo mismo hace Ledesma, que sigue casi textualmente a Bañez, pues despues de citar a Capreolo y a Medina dice:

> Verum est quod Capreolus solum docet quod suppositum includit existentiam intrinsece sicut album includit albedinem, sed extrinsece, sicut disciplinabile includit actum disciplinae. Itaque haec sententia in duplici sensu explicari potest. Primus sensus est, quod ipsamet existentia sit constitutivum intrinsecum suppositi, sicut rationale constituit hominem. Secundus sensus est, quod non constituatur suppositum per ipsam existentiam, sed per ordinem ad illam. Itaque suppositum differt a natura, quoniam suppositum ut, sic, includit esse per se, non intrinsece sed quodammodo, quasi ut proprium actum ad quem quodammodo deberet defini, si definiretur, natura autem non includit hoc. (40)

Asi pues, según Ledesma, la opinión de que la subsistencia sea la existencia se subdidivide en dos, "haec sententia in duplici sensu explicari potest". La primera, en la que se sostiene que la existencia es intrínseca al supuesto, "ipsamet existentia sit constitutivum intrinsecum suppositi", por tanto, siendo uno de sus constitutivos intrínsecos. La segunda se sostiene que la existencia es extrínseca al supuesto, "sed extrinsece, sicut disciplinabile includit actum disciplinae". Ahora bien, en este caso, si algo es extrínseco no será un constitutivo del supuesto, y por tanto, no puede ser la subsistencia, lo que convierta a la naturaleza en supuesto. Como esta opinión es la sostenida por Capreolo, y éste no identifica a la naturaleza y el supuesto, es necesario para poder explicarlo, admitir que la subsistencia sea otro elemento.

Ledesma, al igual que hace Bañez, dirá, por ello

que para Capreolo la subsistencia no es la existencia, "quod non constituatur suppositum per ipsam existentiam", sino el orden a la existencia, "sed per ordinem ad illam", es decir, el orden trascendental de la naturaleza a su existencia. Ledesma inclinándose por la doctrina de Cayetano de la tercera p. parte de la Summa, igual que Bañez, sigue tambien a este último en la interpretación del supuesto de Capreolo, y tambien, en su noción de la subsistencia. Lo que se explica porque Bañez es el primer tomista que se adhirió totalmente a la nueva concepción de Cayetano.

Ø 4. La interpretación de Juan de Santo Tomás.

Del modo que la caracterizan Medina, Bañez y Ledesma, con pequeñas variantes, fue interpretada la doctrina de Capreolo por los otros tomistas posteriores, partidarios de Cayetano en la concepción del supuesto. Uno de los que mas influyó en la aceptación de esta nueva concepción del supuesto de Cayetano, incluso mucho mas que Bañez, fue Juan de Santo Tomás, que expuso esta nueva doctrina del supuesto en el Cursus Philosophicus tomisticus (41).

En efecto, Juan de Santo Tomás en el Cursus Theologicus (1637), da la siguiente interpretación de la doctrina del supuesto de Capreolo:

> Secunda sententia principalis fatetur subsistentiam addere aliquid positivum supra naturam, sed dividitur in alias duas sententias. Nam quidam explicant hoc positivum non per aliquid absolutum ed intrinsece conveniens ipsi substantiae, sed per connotationem alicujus extrinsece ad quod dicit ordinem: ita quod subsistentia est ipsamet natura proud connotat seu dicit ordinem ad res extrinsecas quas recipit, sive sit ipsa existentia, quae in sententia D.Thomae distinguitur ab essentia, sive sint accidentia vel operationes quae ad existentia requiruntur vel consequuntur. (42)

Así pues, Juan de Santo Tomás tambien divide en dos a la doctrina que sostiene que la subsistencia es "aliquid positivum", algo positivo que se añade sobre la naturaleza, es decir "res extrinsecas quas recipit", las cosas extrinsecas que recibe la naturaleza, ya sea la existencia," existen-

tia", o "accidentia vel operationes", los qccidentes, operaciones y la existencia, en definitiva, todo lo que accede a ella. Una de ellas afirma que este algo, concretamente la existencia, es "aliquid absolute et intrinsece", algo absoluto e intrínseco, y por tanto, que la existencia es un constitutivo del supuesto. Esta sería la doctrina sostenida por Medina.

La otra doctrina sostendría que estas "res extrinsecas", y con ella la exsistencia, son extrínsecas al supuesto, al igual que a la naturaleza. Ahora bien, cree Juan de Santo Tomás que en este caso, siendo estos elementos extrínsecos al supuesto, ello implica que no sean sus constitutivos, y por tanto, el supuesto, para diferenciarse de la mera naturaleza, tendrá que constituirse por la "connotationem alicujus extrinsece ad quod dicit ordinem", por la connotación o por el orden de la naturaleza a este algo extrínseco.

Por consiguiente, en esta segunda división de esta opinión, el supuesto es la misma naturaleza en cuanto connota o dice orden a los elementos extrínsecos que recibe, "est ipsamet natura proud connotat seu dicit ordinem ad res extrinsecas quas recipit". Estos elementos por esto son extrínsecos al supuesto, y no constitutivos del mismo; en cambio la connotación o el orden, "connotationem seu ordinem", de la naturaleza a ellos es un constitutivo, y por tanto intrínseco, del supuesto.

Ahora bien, como ya hemos dicho al examinar la concepción de Muñiz, connotar no es sinónimo de estar ordenado, sino de consignificar o significar indirectamente. Lo cual es propio de una significación, no de la cosa significada. No solamente Juan de Santo Tomás coincide con Muñiz, en cuanto a esta confusión de lo significado con un modo de significar, sino tambien en señalar que este orden que se identifica con la naturaleza, es decir que es trascendental, ya que dice que la subsistencia o supuesto es la misma naturaleza en cuanto que dice orden o connota algo extrínseco, "ipsamet natura prout connotat seu dicit ordinem".

Con ello se advierte que Muñiz, en su interpretación de la doctrina de Capreolo, se apoya no en los que afirma este último, sino en la explicación que dan los primeros Cayetanistas de su doctrina, basándose en una exposición de los que siguen a Capreolo, como Medina y "alii multi moderni theologui" de la escuela de Salamanca. Los cuales no le siguieron totalmente, por no haber entendido la aúténtica doctrina del supuesto de Capreolo, y aceptando algunos aspectos de la nueva concepción de Cayetano. Lo cual, es perfectamente coherente con lo que, como hemos visto, declara el mismo Muñiz, que intenta conciliar la doctrina de Capreolo con la de Cayetano.

Ø 5. La doble doctrina de Cayetano indicada por P. Ledesma, P. Cabrera y J.P. Nazari.

Por último, Ledesma en el mismo texto que hemos comentado en los párrafos anteriores, reconoce que la exposición que ha hecho de la doctrina de Capreolo la sostuvo tambien Cayetano. En efecto termina diciendo Ledesma que:

> Han sententiam in secundo sensu tenüit Cajetanus etiam 1 P. q.3, art. 3, et in hoc sensu secundo explicatur ab auctoribus istis, ut salvent quod esse non est intrinsecum aliqui creaturae, nec etiam supposito. (43)

Asi pues, Ledesma interprcta la doctrina de Capreolo igual que Bañez es decir, que según la cual la existencia es un elemento extrínseco del supuesto al que éste dice orden. Pero, a diferencia de Bañez, se da cuenta que Cayetano sostuvo esta misma opinión, en el comentario de este texto de la primera parte de la Summa. Por tanto, reconoce que Cayetano sostuvo la misma opinión que Capreolo.

Muñiz tambien cita entre los"autores antiguos", además de Ledesma, que advirtieron que Cayetano sostuvo dos doctrinas distintas del supuesto, a Pedro de Cabrera. En efecto, en el Commentaria et disputationes in diversas partes Summa theologiae S. Thomae, in III partem (1602), al comentar la cuestión cuarta del artículo segundo, expone el comentario que hizo de la misma Cayetano, y que, como hemos

visto, es en donde da su nueva concepción del supuesto, que Cabrera considera como la opinión verdaderamente tomista. Sin embargo, indica Cabrera que:

> Sic autem explicata conclusio est Cajetani in hoc articulo, ubi revocat sententiam, quam I P. q.3, art.3, docuerat, nempe, in inmaterialibus, ut in angelis non distinguit suppositum a natura per aliquid ipsi supposito intrinsecum. Hic autem oppositum tenet, dicens, suppositum a natura distingui, quia addit supra illa quandam terminationem, et complementum intrinsecum, quod est subsistentia. (44)

Asi pues, Cabrera reconoce, despues de exponer la concepción del supuesto que se encuentra en el comentario de la tercera parte de la Summa, que Cayetano se retractó de la opinión que habia enseñado anteriormente, "ubi revocat sententiam, quam I P.q.3, art.3, docuerat". Citando el texto de la primera parte en el que, como hemos visto, afirma Cayetano que en los ángeles el supuesto se diferencia de la naturaleza por algo extrínseco al supuesto, y no, como enseñó mas tarde, "per aliquid ipsi supposito intrinsecum", como dice en el comentario a la tercera parte, que Cabrera ha expuesto.

Cabrera, sin émbargo, no identifica la primera opinión de Cayetano con la de Capreolo. Aunque indica la oposición de las dos doctrinas, ya que en la última se dice lo "oppositum", pues el supuesto y la naturaleza se distinguen, no por algo extrínseco sino, por un término o complemento intrínseco, "terminationem et complementum intrinsecum".

Tambienfue advertida la duplicidad de doctrinas de Cayetano por el tomista italiano Juan Pablo Nazari, tal como indica Muñiz. En efecto en 1613 publicó Commentaria et controversiae in I partem Summae D.Th. Aquinatis, en el que al comentar el artículo de Santo Tomás, en que se pregunta "utrum angelis sit compositiis ex materia et forma" dice:

> Et hac forte ratione Capreolus et alii supra notati solam in angelis agnoscumt extrinsecam differentiam inter suppositum et naturam, quos sequitus est Cajetanus, supra q.3, art. 3, ubi etiam non distin-

guens inter subsistere et existere, sic ait: "in substantiis separatis suppositum a natura differt extrinsece; quia suppositum, ut sic, includit subsistere, quod est esse per se, non intrinsece, sed quodammodo quasi ut proprium actum, ad quem quodammodo deberet definire, si definiretur; natura autem non" cujus oppositum exprese docet tertia parte, q.4, art.2. (45)

Asi pues, Nazario identifica claramente la concepción del supuesto de Cayetano en la I parte, q.3,a.3, con la de Capreolo, "Capreolus et alii supra notati....quos sequitus est Cajetanus". Para demostrar que en un principio Cayetano siguió a Capreolo y a sus seguidores, Nazario cita un texto, ya examinado, en el que Cayetano sostiene que el supuesto incluye el subsistir, "suppositum includit subsistere", que es el existir por si y en si, y por tanto al esse propio, "esse per se". Y además, que este esse propio no está incluido de modo intrínseco en el supuesto,"non intrinsece", sino extrínseco, y por ello el supuesto y la naturaleza se diferencian extrínsecamente, "suppositum a natura differt extrinsece"

Nazario, por tanto, señala muy claramente que luego Cayetano "oppositum exprese docet tertia parte, q.4,art.2." enseña lo opuesto en la tercera parte, ya que caracteriza a las dos opiniones de Cayetano de un modo exacto. Indicando que en la primera sostenía que el supuesto y la naturaleza difieren por el esse, que es algo extrínseco al supuesto. En cambio en la segunda por algo intrínseco, como es el término último y puro.

Entre los"autores modernos" a que se refiere Muñiz, que se han dado cuenta de esta evolución del pensamiento de Cayetano sobre el supuesto, estarían el mismo Muñiz, que cita los textos de la primera concepción del supuesto, aunque para él coinciden con la interpretación que ha dado de la doctrina del supuesto de Capreolo. Sin embargo, antes que lo afirmara Muñiz en 1945, quien puso de relieve este cambio de opinión de Cayetano, fue un autor no citado por Muñiz, Degl'Innocenti.

En efecto, en 1941 Degl'Innocenti publicó el artículo titulado L'opinione giovanile del Gaetano sulla costituzione ontologica della persona, en donde demuestra, con los textos citados por Muñiz, que Cayetano habia sostenido antes de la doctrina de la tercera parte de la Summa, otra concepción idéntica a la de Capreoló.

CAPITULO V

LA DOCTRINA DEL COMMENTARIO IN DE ENTE ET ESSENTIA

Ø 1. El texto de Santo Tomás.

Humberto Degl'Innocenti en el artículo citado, ademas de demostrar que Cayetano en la primera parte de la Summa expone una doctrina del supuesto idéntica a la de Capreolo y, por tanto, a la de Santo Tomás, afirma que:

> Tommaso de Vio ebbe occasione di occuparsi per la per la prima volta del problema della personalita nel commentare el De ente et essentia di San Tommaso, commento che é un piccolo capolavoro, tanto piu ammirabile in quanto il Gaetano non aveva, quando lo vergo, che soli 25 anni. (46)

Es decir, que Tomas de Vio o el cardenal Cayetano, trató el tema de la persona por primera vez en una de sus primeras obras, el Comentario al De ente et essentia, escrito en 1493, cuando Cayetano tenia 25 años. Degl'Innocenti examina esta primera formulación de la concepción del supuesto de Cayetano y concluye que:

> Non c'é dunque differenza tra il Capreolo e il Gaetano del De ente quanto alla costituzione ontologica della persona, e tutt'e due poggiano saldamente du San Tommaso. (47)

Por consiguiente, Cayetano, antes de exponer la doctrina del supuesto en el comentario a la tercera parte de la Summa, y que es la que siempre se le atribuye, siempre habia sostenido la misma doctrina del supuesto que Santo Tomás y

Capreolo, pues esta última no solo se encuentra en la primera parte de la Summa, escrita en 1507, cuando Cayetano contaba 38 años, sino que ya en uno de sus primeros escritos juveniles, en el Comentario al De ente et essentia de Santo Tomás, la expone.

Esta concepción del supuesto de Cayetano, que se encuentra en su comentario al De ente et essentia de Santo Tomás, no habia sido indicada, como hemos visto, por los tomistas que s se dieron cuenta de la divergencia de doctrinas en Cayetano. Sin embargo, no es que fuera desconocida, pues, como veremos, Suárez, sin percatarse de que expresa una doctrina del supuesto idéntica a la de Capreolo, tambien comenta esta concepción del comentario al De ente et essentia.

En efecto, Cayetano da en este comentario la misma concepción del supuesto que hemos examinado de Capreolo, y la expone de la misma forma que ha hecho en el comentario a la primera parte de la Summa, a propósito de la misma dificultad que tenía que resolver allí, es decir, de que en esta parte de la Summa se afirma que el supuesto y la naturaleza son idénticos en las substancias inmateriales, lo que no concuerda con la doctrina del supuesto de Santo Tomás. Cayetano resuelve la dificultad, teniendo presente la doctrina que expone Santo Tomás al diferenciar, en cambio, el supuesto y la naturaleza de los ángeles, en el Quodlibet II, como hemos visto.

En el De ente et essentia, en efecto, parece que Santo Tomás identifique el supuesto y la naturaleza de las substancias inmateriales creadas pues en el capítulo V dice:

> In hoc ergo differt essentia substantiae compositae ab hac quod essentia substantiae compositae non est tantum forma set complectitur formam et materiam; essentia autem substantiae simplicis est forma tantum. Et ex hoc causantur duae aliae differentiae. Una est quod essentia substantiae compositae, potest significare ut totum vel ut pars, quod accidit propter materiae designationem ut dictum est. Et ideo non quolibet modo praedicatur essentia rei compositae de ipsa re composita: non enim potest dici quod homo sit quidditas sua. Sed essentia rei simplicis quae est sua for-

ma, non potes significare nisi ut totum, cum nihil sit ibi, praeter formam, quasi formam recipiens; et ideo, quocumque modo sumatur essentia substantiae simplicis de ea praedicatur. Unde Avicenna dixit quod quidditas substantiae simplicis est ipsumet simplex, quia non est aliquid aliud recipiens ipsam.

En el texto Santo Tomás compara la esencia de las substancias simples (los ángeles y Dios, pues toma la substancia en el orden esencial) con la de las substancias compuestas. Y dice que la diferencia principal es que en las primeras solo se comprende la forma, "essentia substantiae simplicis est forma tantum", y en las segundas se comprende la materia y la forma, "formam et materiam".

Añade, que de ahi se derivan dos diferencias. La primera consiste en que en las substancias compuestas la esencia puede ser designada como todo, "potes significari ut totum", es decir, significando los principios esenciales, la materia y la forma y además, conteniendo la materia individualizada implícita e indistintamente. Es decir, todo lo que está en el individuo singular, por esto a la esencia asi tomada le convienen las intenciones lógicas de especie, género y diferencia, como dirá mas adelante. Tambien en estas substancias la esencia de la especie, es decir su esencia, puede ser expresada como parte, "vel ut pars", esto es, designando los principios esenciales, pero prescindiendo de la materia signada. Es decir, entonces la esencia significa la esencia abstracta, quiddidad o naturaleza.

Por consiguiente, puede decirse que el individuo, tanto concreto o especie, como el singular o supuesto denominativo es su esencia, significada como todo, pero no es su quiddidad o naturaleza, ya que entonces la esencia es tomada como parte, y ninguna parte se predica del todo. Por esto dice Santo Tomás: "non enim potes dici quod homo sit quidditas sua", no puede decirse que el hombre sea su esencia abstracta.

En cambio, en las substancias simples, como su esencia solo comprende la forma, la esencia de la especie se designa siempre como todo; ésta no puede expresarse como parte for-

mal con respecto a la materia signada, ya que carece de materia. En ellas, por tanto, la naturaleza o quiddidad es la esencia significada como todo, "non potes significare nisi ut totum". De ahi, que pueda decirse que el individuo, tanto el concreto o especie como el singular o supuesto denominativo es su quiddidad o naturaleza, es decir, su especie, o como dice Santo Tomás "quocumque modo sumatur essentia substantiae simplicis, de ea predicatur". Por esto, añade Santo Tomás, esta otra diferencia entre las substancias compuestas y las substancias simples:

> Secunda differentia est quod essentiae rerum compositarum, ex eo quod recipiuntur in materia designata, multiplicantur secundum divisionem ejus, unde contingit quod aliqua sint idem specie et diversa numero. Sed cum essentia simplicis non sit recepta in materia, non potes ibi esse talis multitudo. Et ideo oportet ut non inveniantur in illis substantiis plura individua ejusdem speciei, sed quod sunt ibi individua tot sunt ibi species ut Avicenna exprese dicit. (48)

Es decir, que en las substancias compuestas, no solo difiere el supuesto de la naturaleza, sino tambien la especie o supuesto común con el supuesto individual, ya que como la forma es recibida en la materia, ocurre que siendo de la misma especie dichas substancias son distintas numericamente "unde contingit sint idem specie et diversa numero". En cambio en las substancias simples el supuesto no difiere de la naturaleza, y el supuesto común tampoco del supuesto singular, ya que no siendo recibida la forma en materia, no se encuentran varios individuos de la misma especie sino que "sunt ibi individua tot sunt ibi species" hay tantos individuos como especies. Asi pues, parece que Santo Tomás identifique el supuesto y la naturaleza en las substancias inmateriales creadas.

<u>Ø 2. La dificultad señalada por Cayetano.</u>

Cayetano, al interpretar este pasaje del De ente et essentia, despues de explicarlo como hemos hecho, añade:

> Circa hanc particulam (quidditas simplicis est ipsum simplex, et quidditas compositi non est ipsum compositum), est unum dubium: an verum sit quod in substantiis separatis idem sit quidditas et id cuius est,

> id est natura et suppositum. Est autem ratio dubitandi, quia S. Thomas in quodlibeto II (q.2, a.2) dicit quod, cum aput Aristotelem (VII Metaph., text. com. XX et XXI) in his inquibus admiscetur aliquod accidens natura et suppositum distinguantur, et in intelligentiis aliis a prima aliquod accidens sit in omnibus excepta prima, natura et suppositum distinguuntur, sive quidditas et id alius est. Ex alia parte, III de Anima (com. IX) dicit: in separatis a materia idem est quod quid est et id cuius est; et in I Parte S. Thomas (q.3, a.3)expresse hoc dicit, quod et apparet hi auctoritate Avicennae. (49)

Es decir, Cayetano indica que este pasaje parece contradecirse con lo que dice Santo Tomás en el Quodlibet, pues allí afirma, como hemos visto, que en las substancias compuestas el supuesto es distinto de la naturaleza, y en las simples tambien se distinguen, de manera que en los ángeles el supuesto es también distinto de la naturaleza, y solo en Dios el supuesto es igual a su naturaleza. En cambio aqui sostiene Santo Tomás que "in substantiis separatis idem sit natura et suppositum", que es lo mismo el supuesto y la naturaleza en las substancias inmateriales creadas. Queda, por tanto, señalado por Cayetano la dificultad que presupone este pasaje del De ente et essentia con relación a la doctrina del supuesto que expone Santo Tomás en el Quodlibet.

Además, Cayetano alude a otros textos análogos a éste del De ente et essentia, con lo que parece agravarse aún mayormente la contradicción. Estos son el texto de la primera parte de la Summa, que ya hemos visto y, otro del Comentario de Santo Tomás al De Anima de Aristóteles. Pues,en efecto, se dice en este último que:

> Hoc autem, contingit in omnibus habentibus formam in materia, quia in eis est aliquid praeter principia speciei. Nam natura speciei individuatur per materiam, unde principia individuantia et accidentia individui sunt praeter essentiam speciei. Et ideo contingit sub una specie inveniri plura individua, quae licet non differant in natura speciei, differunt tamen secundum principia individuantia. Et proptet hoc in omnibus habentibus formam in materia non omnino idem est res et quod quid est eius, Socrates enim non est sua humanitas. In is vero quae non habent formam in materia, sicut sunt formae simplices, nihil potes esse

> praeter essentiam speciei, quia ipsa forma est tota essentia. Et ideo in talibus non possunt esse plura individua unius speciei nec potes in eis differre res et quod quid est eius. (50)

Asi pues, en este texto, se afirma lo mismo que en los anteriores, que en los compuestos de materia y forma, no es identico el supuesto y la naturaleza "non omnino idem et res et quod quid est eius". Pues el primero contiene los principios individuantes, que no se encuentran de ningún modo en su "quod quid est rei", su quiddidad o su naturaleza, es decir, en la esencia tomada como parte. Aunque, si que se encuentran, pero de modo implícito e indistinto en la esencia o especie significada como todo. De ahí que ésta tambien se diferencia del individuo o supuesto, pues éste contiene los principios individuantes de modo explícito y determinado.

En cambio, dice Santo Tomás, en los entes que no estan compuestos por materia y forma, sino que son substancias simples, en cuanto solo poseen la forma, el supuesto es idéntico a la naturaleza específica, "nec potes in eis differre res et quod quid est eius". Y además la especie coincide con el individuo, es decir, "non possunt esse plura individua unius speciei".

Por consiguiente, este último texto de Santo Tomás confirma que en varias ocasiones sostiene que en las substancias inmateriales creadas el supuesto no difiere de la naturaleza; de manera opuesta, por tanto, a lo que afirma en otros textos.

<u>Ø 3. Significado de la naturaleza y del supuesto.</u>

Cayetano para resolver esta aparente contradicción con respecto a la diferencia entre el supuesto y la naturaleza de las substancias inmateriales creadas, determina, en primer lugar, el significado exacto de los términos naturaleza y supuesto, que utiliza Santo Tomás en los textos, que afirma que el supuesto en dichas substancias es idéntico a la naturaleza.

En efecto, despues de plantear la dificultad añade Cayetano:

> Ad intellectum huius difficultatis est notandum quod, cum nomine naturae intelligatur id quod per definitonem significatur, nomine autem suppositi individuum habens illam quidditatem, secundum triplicem gradum substantiarum in universo, tripliciter invenitur differentia suppositi a natura. (51)

Asi pues, por naturaleza hay que entender "id quod per definitionem significatur", lo que por la definición es significado. Esto es, la esencia significada como parte, la esencia abstracta o quiddidad. Pues cuando se define la specie no se significa toda ella, sino solo sus principios esenciales, su quiddidad, o como dice Santo Tomás en el De ente et essentia:

> Unde dicit Avicenna quod quidditas compositi non est ipsum compositum cujus est quidditas, quamvis etiam ipsa quidditas sit composita; sicut humanitas, licet sit composita, non est homo; imo oportet quod sit recepta in aliquo quod est materia designata . (52)

En efecto, no se contiene en la definición de la especie la materia signada, que si está incluida en ella, aunque de un modo implícito e indistinto. Pues la definición se da comprendiendo por un lado el género, que significa la materia de un modo determinado y la forma indeterminadamente, de manera que el género significa el todo indeterminadamente. Por otro lado la definición será comprendiendo la diferencia, que s significa la materia de un modo indeterminado y la forma determinadamente, y tambien, por ello, significa el todo indeterminadamente. Asi lo dice Santo tomás en este mismo capítulo del De ente et essentia:

> Sic ergo genus significat indeterminate totum it quod est in specie; non enim significat materiam tantum. Similiter differentia significat totum et non formam tantum; et etiam definitio significat totum, et etiam species, sed diversimodi: quia genus significat totum ut quaedam determinatio determinans it quod est materiale in re sine determinatione prpia formae...Differentia vero e converso est sicut quaedam determinatio a forma determante sumpta, praeter hoc quod de primo intellectu ejus sit materia indeterminata... sed definitio sive species comprehendit utrumque, scilicet determinatam materiam quam

designat nomen generis, et determinatam formam quam designat nomen differentiae. (53)

Ahora bien, esta materia que está en el género, y tambien en la definición, no puede significar la materiasignada, porque está indeterminadamente en la especie, y solo se incluye determinadamente en el individuo singular. Asi lo afirma Santo Tomás en el mismo De ente et essentia:

> ... ideo est quod, sicut it quod est genus prout praedicabatur de speciei implicabat in sua significatione, quamvis indistincte, totum quod determinate est in specie. (54)

Y la materia signada no está de modo determinado en la especie. Asi pues, la esencia comprende mas que su definición, que solo expresa su quiddidad, es decir, la esencia comprende implicita e indeterminadamente la materia signada que contiene el individuo.

En segundo lugar, Cayetano caracteriza el significado del término supuesto en estos textos. En ellos el supuesto significa "individuum habens illam quidditatem", es decir, el supuesto individual, tomado en la acepción denominativa. Que, aunque aqui no lo diga Cayetano, como ya veremos que afirma mas adelante, no es la mera esencia singular, o sea la que contiene los principios esenciales o quidditativos.

Teniendo en cuenta estos significados, habrá que considerar, añade Cayetano la diferencia entre el supuesto y la naturaleza en cada uno de los tres tipos de substancias.

Ø 4. Diferencias entre el supuesto y la naturaleza.

Estas diferencias por las que difieren el supuesto y la naturaleza en los tres tipos de substancias, coinciden perfectamente con las que ha expuesto Cayetano en el comentario de la primera parte de la Summa, y que ya hemos examinado.

Asi como entonces hemos comparado detalladamente su coincidencia con lo que dice Santo Tomas en el Quodlibet, y dado que la doctrina que se encuentra en él es idéntica a la de Capreolo, inferíamos que la exposición de Cayetano, por tanto, coincide con la de Capreolo, podemos ahora, mostrar su identidad

con la de Capreolo, y por tanto, tambien con la de Santo Tomás, comparando detalladamente la coincidencia de las distinciones de Cayetano con las de Capreolo.

En primer lugar, con respecto a las substancias materiales dice Cayetano que:

> In substantiis siquidem materialibus suppositum differt a natura dupliciter secundum rem, et ultra hoc secundum rationem. Differt primo modo intrinsece, quia aliquid reale suppositum sivi intrinsecum includit quod non includit natura, scilicet principii individuationes. Si enim Socrates definiretur, in eiud definitione poneretur haec materia quae non ponitur in definitione naturae humanae. Differt secundo extrinsece, quia aliquid reale extrinsecum sivi includit suppositum, scilicet esse actuale existentiae, quod non includit natura; existentia enim primo est actus suppositi cuius est fieri quae tamen caderet in definitione Socratis, si definiretur. Differt tertio secundum rationem ut patet. (55)

Asi pues, en las substancias materiales el supuesto difiere de la naturaleza abstracta por tres modos:

Primero. Con distinción real de modo intrínseco. Porque el supuesto incluye los principios individuantes, que son algo real, de un modo intrínseco. De manera que si se pudiera definit el supuesto singular, se pondrían en la definición los principios esenciales individualizados. En cambio la naturaleza no incluye los principios individuantes. Y por ello no se ponen en su definición.

Capreolo, tambien decia, como hemos visto, que el supuesto incluye estos principios "explicite" de modo intrínseco, e "in acto" determinadamente. Además consideraba tambien como estaban en el supuesto común, al decir que incluia los principios individuantes "in potentia", indeterminadamente, e "implicite", de modo extrínseco.

Segundo. Con distinción real de modo extrínseco. Porque el supuesto incluye al "esse" actuale existentiae", expresión que tambien utiliza Capreolo, para designar al esse propio. Pero añade Cayetano que lo incluye de modo extrínseco. De manera que si se pudiera definir al supuesto singular, se

pondría en su definición este esse. Asi pues, Cayetano cree que el esse se incluye necesariamente, no accidentalmente como interpreta Bañez, en el supuesto. Pero, claro está, de modo extrínseco, es decir, no identificandose, ni parcialmente, tal como ocurre con los principios individuantes, con el mero supuesto o esencia singular.

Lo mismo sostiene Capreolo al decir que en el supuesto singular se incluye el esse "implicite", o de modo extrinseco, y además "in acto", pues en el supuesto común el esse está "in potentia", pero porque se trata del supuesto denominativo tambien esta "implicite". De ahi, que Cayetano haya caracterizado al supuesto como lo que hemos llamado, supuesto denominativo.

Sin embargo, Cayetano tambien tiene presente al supuesto formaliter. En efecto, en este texto dice tambien que "existentia enim primo est actus suppositi quius est fieri", la existencia es el acto del supuesto. Por esto puede considerarse al supuesto como denominativo. Es decir, que si el esse es el acto del supuesto, éste es su correspondiente potencia, y por tanto, se pueden considerar a ambos como un compuesto entitativo, que es precisamente el compuesto formaliter.

Tercero. Con una distinción de razón, pues el supuesto y la naturaleza significan dos conceptos distintos.

En segundo lugar, con respecto a las substancias inmateriales creadas añade Cayetano que:

> In substantiis autem separatis, aliis a prima, suppositum differt a natura duobus modis tantum, scilicet extrinsece secundum rem, et secundum rationem. Nihil enim reale intrinsecum sivi includit suppositum in eis quod non includat natura, quia non individuatur per aliquod positivum contrahens naturam specificat, quod sit velut differentia individualis supposito intrinseca, sicut est in substantiis materialibus. Sed quia in eis, ut patevit existentia differt realiter a natura quae primo, ut dictum est, est actus supposti, ideo suppositum in eis differt extrinsece a natura; addit enim extrinsece realitatem existentiae Differt secundo, secundum rationem, ut patet. (56)

Asi pues, el supuesto difiere de la naturaleza abs-

tracta, en las substancias inmateriales creadas, segun los dos últimos modos. Pues no pueden diferenciarse con distinción real de modo intrínseco, porque carecen de materia, y portanto el individuo no incluye intrínsecamente la materia signada, y no puede por ello diferenciarse intrinsecamente de la naturaleza específica por los principios individuantes intrínsecos. Capreolo también decía que, tanto el supuesto singular como el común o especie, en estas substancias, no incluian de ningun modo los principios individuantes. Asi pues, en estas substancias el supuesto y la naturaleza difieren:

Primero. Con distinción real extrínsece. Porque el supuesto incluye al esse, que es algo real, de un modo extrinseco. De manera que si se pudiese definir incluiría, aunque extrinsecamente, al esse, o como dice Capreolo, "importatur in obliquo" en la definición, no "in recto", tal como entran los principios individuantes en las substancias materiales. Porque tambien para Capreolo, los ángeles incluyen el esse "implicite", de modo extrínseco, como no siendo una parte del supuesto. Aunque tambien, añade, lo incluye "in acto", esto es, determinadamente, porque al considerar al supuesto común dice que incluye al esse "implicite", pero "in potentia", esto es, indeterminadamente.

Ahora bien, parece, según lo que hemos dicho, que en los ángeles no pueda diferenciarse el supuesto común del supuesto singular, pues en realidad son lo mismo, ya que si el supuesto singular o individuo no difiere de la naturaleza por los principios individuantes, la naturaleza tampoco se diferenciará por ellos de la especie, de manera que el individuo es su especie.

Sin embargo, se puede decir que en las substancias inmateriales creadas hay varias especies, pues como dice Santo Tomás:

> Et quia in intelligentiis ponitur potentia et actus, non erit difficile invenire multitudinem intelligentiarum; quod esset impossibile si potentia in eis non esset...Est ergo distinctio earum ab invicem secundum gradum potentiae et actus, ita quod intelli-

> gentia, superior, quae plus propinqua est primo, habet plus de actu et minus de potentia, et sic de aliis. (57)

Asi pues, en las substancias inmateriales creadas, por la composición de esencia y esse, puede considerarse distintas especies. Es decir, entre estas substancias hay una distinción según su participación en el esse, según que lo posean mas o menos plenamente, de manera que una "intelligentia superior, habet plus de actu et minus de potentia". Sin embargo, todas estas especies o individuos pueden incluirse dentro de una nueva especie, que sería la que se expresa con el término "intelligentia" o ángel. Asi lo dice Santo Tomás en el De ente et essentia.

> Et quia in istis substantiis quidditas nihilominus non idem est quod esse, ideo sunt ordinabiles in praedicamento, et proter hoc invenitur in eis genus et species et differentia....(58)

De manera que, no solo se puede considerar la especie de estas substancias, que a su vez son especies, sino tambien el género y la diferencia. Ahora bien, con respecto a esta nueva especie, como toda especie, tendrá que contener de modo indeterminado lo que está de modo determinado en el individuo, en este caso es lo específico, pero el esse está en él de modo determinado; luego, el esse estará contenido indeterminadamente, o de modo "in potentia" en esta especie. Capreolo afirma, como hemos visto, que esto ocurre en el supuesto común, ya que contiene el todo indeterminadamente. Por consiguiente esta nueva especie de las substancias inmateriales sería el supuesto común.

Con respecto al género y a la diferencia dice Santo Tomás:

> Similiter etiam in eis ex tota essentia sumitur genus, modo tamen differenti; una enim substantia separata convenit cum alia in inmaterialitate et differt ab alia in gradu perfectionis, secundum recesum a potentialitate et accesum ad actum purum. Et ideo ab eo quod consequitur illas in quantum sunt inmaterialibus sumitur genus in eis, sicut est intellectualitas de vel aliquid hujusmodi; ab eo

autem quod sequitur in eis gradum perfectionis sumitur in eis differentia, nobis tamen ignota. (59)

Asi pues, como en estas substancias se difiere por grado de perfección, "differt ab alia in grado perfectionis", es decir por la mayor o menor participación del esse; y se conviene en cuanto a la inmaterialidad, "convenit cum alia in inmaterialitate", se puede decir que el género contiene determinadamente todo lo que se sigue de ellas, en cuanto inmateriales, "in quantum sunt inmaterialibus sumitur genus in eis" y de modo indeterminado lo que se deriva de su grado de perfección. Igualmente, por ello la diferencia contiene de un modo determinado lo que se sigue de ellas segun el grado de perfección, "sequitur in eis gradum perfectionis sumitur in eis differentia". Sin embargo, añade Santo Tomás que es desconocida para nosotros, "nobis tamen ignota". Además, la diferencia contendría de modo indeterminado lo que se deriva de su inmaterialidad. Así pues, tanto el género como la diferencia, tambien en estas substancias, significan el todo indeterminadamente.

Tambien aquí Cayetano, al diferenciar el supuesto de la naturaleza abstracta en las substancias inmateriales creadas, hace una referencia al supuesto formaliter, al decir que la existencia es "actum suppositi".

Segundo. Con <u>distinción de razon</u>. Porque el supuesto y la naturaleza son dos conceptos diferentes.

En tercer lugar, con respecto a Dios dice Cayetano:

In Deo vero glorioso suppositum uno modo tantum differt, scilicet secundum rationem, quia nec natura divina individuatur per additum nec existentia sua distincta est realiter ab eius essentia.

Es decir, en <u>Dios</u>, por carecer de composición de materia y forma, no se diferencia el supuesto y la naturaleza con distinción real extrínseca. Y por carecer, tambien de composición de esencia y esse, no se diferencian con distinción real intrínseca. Solamente es posible diferenciarlos con <u>distinción de razón</u> .

Una vez aclarados los distintos modos de diferir del supuesto y la naturaleza en cada una de las tres clases de

substancias, Cayetano puede ya resolver la dificultad que presentaban los textos de Santo Tomás, que ha citado anteriormente, en los que se afirma que el supuesto y la naturaleza de las substancias inmateriales creadas no difiere, contradiciendo con ello lo que dice en el Quodlibet. En efecto, concluye Cayetano diciendo:

> Unde patet quod utraque pars dubi est vera aliquo modo: et quia in substantiis separatis differunt secundum rem quod quid est et id cuius est, quia extrinseca differentia differunt secundum rem, et quod sint idem, quia non differunt per aliquam intrinsecam differentiam reale; hanc autem esse mentem S. Thomae, diligentis intuenti dicta eius in locis allegatis, facile in notescere potest. (60)

Es decir, que es verdad que el supuesto y la naturaleza de las substancias inmateriales creadas difieren y no difieren. De manera que cuando Santo Tomás afirma una cosa o la otra en diferentes textos, no se contradice. Porque el supuesto y la naturaleza, en estas substancias difieren con una distinción real de inclusión extrínseca, "quia extrinseca differentia differunt secundum rem". Sin embargo, no difieren con una distinción real de inclusión intrínseca, "quia non fifferum per aliquam intrinsecam differentiam reale". De manera que cuando Santo Tomás señala la distinción se refiere a la distinción real extrínseca, como hace en el Quodlibet II. Y cuando indica que no se distinguen se refiere a la distinción real extrínseca.

Asi pues, con estas distintas clases de distinción, Cayetano resuelve la dificultad que presenta el texto de la primera parte de la Summa. Además, con ello queda patentizado que Cayetano solo tardiamente sostuvo una doctrina del supuesto distinta de la de Santo Tomás.

CAPITULO VI

EL MOTIVO DEL CAMBIO DE DOCTRINA DEL SUPUESTO

Ø 1. Cambios de doctrinas en Cayetano

Umberto Degl'Innocenti en el artículo citado, en el que indica que la doctrina del supuesto que expone Cayetano en el Comentario al De ente et essentia (1493) y en el comentario a la primera parte de la Summa (1507), a diferencia de la que expone en el comentario a la tercera parte de la Summa (1522), que es la que se conoce como la doctrina de Cayetano, es idéntica en todo a la de Capreolo y, por tanto, a la de Santo Tomás, termina diciendo:

> Finiamo con una domanda non priva d'interesse: come mai il Gaetano che nel De ente e nella prima parte sta certamente col Capreolo sulla questione della persona, se ne allontana poi nel commento al De Verbo Incarnato dove tira fuori la sua molto sottile teoria del "terminus purus"? La questione meriterebbe uno studio a parte, nel quale si dobbreve esaminare diverse cose. (61)

Es decir, que habria que buscar el motivo por el que Cayetano abandona la doctrina del supuesto capreolista y expone otra nueva, que, como hemos visto, es insostenible dentro del tomismo. En efecto, pues no deja de ser extraño este cambio de su pensamiento sobre el supuesto. Maxime porque en su primera concepción no solo sigue a Santo Tomás, sino que además clarifica su doctrina.

Degl'Innocenti, sin indicar la causa del cambio añade a continuación, que ello no es tan extraño, pues:

> Il grande Commentatore e Teólogo ebbe nella sua vita scientifica dei regressi e delle involuzioni che qualche volta lo portano addirittura fuori di strada, come quando, dopo averla brillantemente difesa, si mise a negase la dimostrabilita dell'immortalita dell'anima. (62)

Indica, por tanto, Degl'Innocenti que no resulta tan extraño este cambio si se tiene en cuenta que Cayetano, en los últimos años de su vida, se retractó de algunas concepciones que habia siempre defendido siguiendo a Santo Tomás, como por ejemplo, con la de la inmortalidad del alma.

En efecto, en sus primeros escritos y en la primera parte de la Summa, Cayetano sostiene que es posible la demostración racionalde que el alma es inmortal. Y él mismo expone una serie de argumentos tomistas, considerándolos válidos y demostrativos. En cambio, en el quinto Concilio de Letran, en el que se decretó la demostrabilidad filosófica de la inmortalidad del alma, y hasta el final de su vida, sostuvo que la inmortalidad del alma es solo creible por la fe, y que, por ser indemostrable por la razón, los argumentos dados por los filósofos no la demuestran.

Asi por ejemplo, en su comentario Epistolae Pauli et aliorum apostolorum, escrito ya al final de su vida, en 1532, dice que:

> Respondendo me scire verum vero non est contrarium, set nescire haec injere, sicut nescio mysterium Trinitatis, sicut nescio animam immortalem sicut nescio Verbum caro factum est, et similia, quae tamen omnia credo. (63)

Asi pues, el dogma de la inmortalidad del alma ha de sostenerse solo por la fe, igual que los misterios de la Trinidad y de la Encarnación.

Bañez, que como hemos visto, no se da cuenta del cambio de Cayetano con respuesto a la concepción del supuesto, sin embargo al comentar la cuestión 75 del artículo 6º de la primera parte de la Summa, en la que se trata de la inmortalidad del alma, siguiendo como es su costumbre a Cayetano, ya que en la primera parte de la Summa, este último aun creia que era demostrable, hace notar el cambio de posición de Caye-

tano. Y además, da la causa de este cambio, pues dice:

> Caietanus vero dicit quod nulla apparet ratio demostrativa; quem tamen non possum non mirari quia in commentariis hüius quaestionis, a.2, cum esset iunior, demonstrationem iudicat quam adducit Divus Thomas ibi, et reprehendit Scotum eo quod non penetret vel dissimulet se penetrare vim medii illius rationis; et postea Ecclesiastes 3, anno aetatis suae 66, quasi sui oblitus, inquit nullum philosophum animae inmortalitatem hactenus demonstrarse. (64)

Bañez da como causa de este cambio a que "quasi sui oblitus", como si hubiera perdido la memoria, ya que Cayetano tenia 66 años, y cita como texto que prueba el cambio de opinion el último escrito de Cayetano, que escribió antes de morir, el comentario al Eclesiastes. Pues, en efecto, dice en él Cayetano que:

> Et quamvis argumentando loquatur, dicit tamen verum negando squentiam inmortalitatis animae nostrae. Nullus enim philophus actenus demonstravit animam hominis esse inmortalem, nulla apparet demonstrativa ratio, sed fide hoc credimus et rationibus probabilibus consonat. (65)

Es decir, que ningún filósofo ha podido demostrar la inmortalidad del alma. No hay un argumento que lo pruebe, solo es creible por la fe, aunque no es contrario a la razón. Igual, pues, que lo afirmado en el comentario a la epístola a los Romanos.

Ahora bien, del mismo modo que Bañez atribuye a debilidad senil el cambio de opinión con respecto a la inmortalidad del alma, se podría decir, que su postura sobre el supuesto, al final de su vida, se debe tambien a debilidad senil.

Sin embargo, dejando aparte que sea cierto o no este motivo subjetivo que apunta Bañez, existe una razón objetiva por la que puede explücarse el cambio de doctrina del supuesto. Esta causa o motivo es que Cayetano no comprendió la profunda noción del esse tomista. Por tener una concepción inezacta del mismo, no pudo continuar sosteniendo la doctrina del supuesto, que en su juventud habia repetido, siguiendo a Capreolo, pues ésta está estrechamente ligada con la noción de esse. Y asi, siendo consecuente con su concepción del esse, que no es to-

mista, tuvo que dar otra doctrina del supuesto completamente distinta de la de Santo Tomás.

Este es el motivo, también, por el que cambia de postura con respecto a la demostrabilidad de la inmortalidad del alma, pues la prueba principal dada por Santo Tomás está conexionada con su noción de actus essendi.

Ø 2. La concepción de Cayetano del esse como acto último.

Esta causa del cambio de posición de Cayetano, la descubrió el mismo Bañez, sin percatarse que lo era, pues Bañez da una noción del esse mas acorde con la de Santo Tomás, y critica la de Cayetano.

En efecto, en el comentario al artículo 4, de la cuestión tercera, de la primera parte de la Summa Teológica, en donde Santo Tomás trata de la identidad entre la esencia y el esse divino, para explicarlo Bañez expone su concepción del esse. En primer lugar da la significación del término existencia.

> Dubitatur ergo primo, qui sit existentia. Pro cujus rei intelligentia supponendum est, quit nominis existentiae. Est enim existentia it quo formaliter res extra suas causas actualiter esse inteligitur.

Asi pues, para Bañez la existencia no es, tal como la hemos definido, el hecho de estar fuera de las causas, de estar presente en la realidad, el encontrarse fuera de la nada; sino que es "it quo formaliter res extra suas causas", por lo que formalmente se esta fuera de las causas, aquello por lo que se está presente en la realidad. Por consiguiente, es la causa del efecto del hecho de existir o existencia, segun nuestra terminología.

Ahora bien, esta función realizadora o existencial la efectúa el esse o actus essendi tomista. Como, ya veremos mas adelante, Bañez sostiene que la"existentia" realiza tambien una función entificadora, es decir, determinar y completar a la esencia, convirtiendola en ente, que tambien la realiza el esse. Por lo tanto, para Bañez la existencia o "it

quod" se existe, no es más que el esse.

Cuando Bañez utiliza indistintamente los términos "existentia" y "esse" se refiere siempre a lo que hemos caracterizado como esse o actus essendi. No es que confunda el esse con la existencia o el hecho de existir. Sin embargo, el utilizar el término existencia como sinónimo de esse, trae el peligro, como hemos visto, en las objeciones cayetanistas, que no se basan en los textos de Santo Tomás, de tomar en un momento dado el significado del término "existencia", no por el mismo que el del esse, sino por el del hecho de existir. Es decir, de cambiar el significado de causa de existir, por el de existir. De ahí que sea preferible no utilizarlos como sinónimos, tal como hace Santo Tomás.

Siendo la existencia "id quo" algo existe, hay que determinar lo que es. Para ello, Bañez refiere, como es su costumbre, las distintas opiniones que se han dado al respecto. En la primera, dice seguidamente:

> Prima sententia est, quod existentia nihil est aliud, quam quoddam accidens receptum in criaturis, per quod extra nihil sistunt. (66)

La causa del existir, o por lo que algo se pone fuera de la nada, "per quod extra nihil sistunt", sería, según esta opinión, un accidente.

En la segunda opinión, coloca Bañez la siguiente:

> Altera sententia est Capreoli.... et inquit quod existentia secundum se neque est substantia, neque accidens, sed tamen existentia substantiae reducitur ad praedicamentum substantiae; existentia vero accidentium reducitur ad praedicamentum accidentium. Itaque, secundum Capreol. existentia non pertinet directe ad aliquod praedicamentu.

Es decir, que según Capreolo, la existencia en la acepción del esse, en sí misma no es ni substancia, ni accidente. Ahora bien, la existencia que adviene a la substancia o existencia substancial, que es la existencia propia de cada ente, pertenece al predicamento substancial. La existéncia accidental o la misma existencia del ente, en cuanto adviene a los accidentes puede incluirse en el predicamento de los accidentes.

Añade Bañez, que esta misma opinión de lo que es la existencia, la sostiene tambien Cayetano, pues dice:

> Cayet. etiam De ente et essentia, d.5, q.11, ad 8. argum, act, existentiam substantiae esse substantiam, et existentiam accidentis esse accidens, et existentiam substantiae reduci ad genus substantiae sicut principium formale ultimatum ipsius substantiae.(67)

Asi pues Cayetano afirma que la existencia de la substancia es algo substancial y que la existencia de los accidentes es algo accidental. Pero además, Cayetano sostiene que la existencia del ente, o "existentia substantiae", existencia substancial, pues esta existencia es propia de la substancia, es la que tiene el ente, ya que los accidentes no poseen una existencia o esse propio, sino la de la substancia, se incluye en el género substancial como el "principium formale "ultimatum" o como el principio formal último o acto último de la misma substancia "ipsius substantiae". De manera que la existencia adviene a la esencia substancial despues o al final de su constitución.

Esta caracterización de Bañez y de las opiniones de Capreolo y Cayetano sobre lo que es la existencia son correctas. Menos en lo que respecta a la terminología empleada para exponer la de Capreolo. Este, como hemos visto, para referirse al esse, no utiliza el término "existentia", pues utiliza la misma terminología que Santo Tomás.

En cambio Cayetano sí utiliza el término existencia como sinónimo de esse, tal como hace tambien Bañez.

Asi Cayetano al exponer la doctrina del supuesto en la 3ª parte de la Summa, utiliza existencia y esse indistintamente, pues aunque, como hemos visto, usa normalmente el término esse, otras veces lo substituye por el de existencia. Asi por ejemplo, dice Cayetano:

> Intimior est persona naturae quam essentia.(68)

Y asi en otros textos.

Poco despues de explicar esta concepción del supuesto, en la que persona es colocada en el orden esencial, de ahi que,

en este último texto diga que la persona o personalidad es más íntima a la naturaleza, que la existencia, pues ésta no es esencial, al señalar los fundamentos sobre los que se apoya su doctrina, utiliza al mismo tiempo los términos existencia y esse. En efecto, dice Cayetano que:

> Novitie, quod ista decisio pendet en duabus quaestionibus communibus. Altera est: An existentia et essentia distinguantur realiter. Altera: In existentia substantialis sit personae ad proprii susceptivi, an communiter sit personae vel naturae. Praesupponit enim doctrina ista et esse aliam rem esse ab essentia: et esse debere personae ut proprio subjecto. III p., q.17, a 2, 22. (69)

El primer fundamento es que "esistentia et "essentia distinguantur realiter" que la existencia y la esencia se distinguel realmente, o como dice aqui mismo que es "aliam rem esse ab essentia" que es distinto el esse y la esencia. Luego "existentia" y "esse" tienen distinto significado. El segundo fundamento, es que la persona es el sujeto receptivo de la "existentia substantialis", que luego repite de este modo que el "esse debere personae ut proprio subjecto" que el esse es debido a la persona como su propio sujeto. Aqui tambien utiliza la substancia y el esse como sinónimos.

Ø 3. La concepción de Bañez del esse como acto primero.

Despues de referir estas dos opiniones sobre lo que es la existencia, Bañez expone la suya propia. En primer lugar afirma que es algo real e intrínseco al ente:

> Tertia conclusio: existentia aliquid reale est, et intrinsecum rei existenti. Prior pais hujus conclusionis probatur: quia existentia est id quo res constituitur extro nihil. Altera vero pars explicatur: non enim intelligo existentiam esse ita intrinsecam rei existenti ut sit pars ejus, vel essentia ejeus, vel aliquid essentiae: de hoc esum dubio sequenti disputabimus; sed dico esse aliquid intrinsecem rei, quateniis res dicitur existere non extrinseca denominatione sicut dicitur esse in loco, sed dicitur, et denominatur existere ab aliquo, quod in se ipsa intus habet....

Asi pues la existencia es algo real porque no es el mero hecho de existir como "id quod res constitutur extra

nihil", aquello por lo que la cosa se constituye fuera de la nada, y por tanto este "id quod" es algo, una realidad sin la cual las res o el ente no existiría. Es tambien una realidad intrínseca de la "rei existente", del ente, pero no en el sentido que sea intrínseca a la esencia, pues no es una realidad esencial. Ni es una realidad extrínseca al ente, pues entonces no sería un constitutivo. Es intrínseca al ente o a la cosa, de modo que "in se ipsa intus habet" en sí misma en el interior se tiene, es, pues, un constitutivo intrínseco del ente, que completa a la esencia que es el otro constitutivo, y de ámbos resulta el ente o la cosa. Es decir, que esta realidad intrinseca, además de la función existencial, realiza una función entitativa.

Añade Bañez, que se prueba tambien que la existencia es algo real e intrínseco, porque la existencia es acto.

> In hoc ergo sensu probatur conclusio: quoniam existentia est prima actualitas per quam res educitur extra nihil; ergo debet esse intima rei, alias inintelligible est quomodo res sit extra nihil, per aliquam rationem quae sit extra rem. Confirmatur: quoniam si prima actualitas unicujusque rei esset extrinseca, nulla alia actualitas posset esset intrínseca. Probatur sequella: quoniam prima actualitas est fundamentum aliarum. (71)

La existencia no es solamente acto, sino que es acto primero o la "prima actualitas", la primera actualidad. Por tanto debe ser algo interior del ente. Es acto primero porque es el fundamento de los otros actos, "prima actualitas est fundamentum aliarum", es decir de los actos esenciales, es, pues, la actualidad de todos los actos, o el acto de los actos. La existencia no es, pues, una última actualidad que adviene a los actos esenciales ya constituidos, sino que es el acto fundante y primero, que hace posible que los actos esenciales sean actos, que se constituyan como tales. De ahí, que diga Bañez, que si este acto fuera extrínseco "nulla alia actualitas posset esset intrinseca", ninguna otra actualidad podría ser intrínseca, pues por este acto primero pueden ser algo e intrínsecas al ente.

Ahora bien, este acto real e intrínseco del ente o la cosa, no es un accidente, tal como se sostiene en la primera opinión.

> ....existentia non potest secundum propiam rationem esse accidens. Probatur primo: quia existentia secundum propriam rationem est perfectio simpliciter; ergo, ut sic, non est accidens. (72)

La existencia no puede ser un accidente, porque en sí misma es "perfectio simpliciter", es perfección absoluta. Lo es, porque la existencia en cuanto que es acto es perfección y como además, es el acto primero y fundamental, será la perfección primera y fundamental, la perfección de todas las perfecciones, pues todas las perfecciones del ente proceden de que posea la perfección de la existencia o el esse.

Precisamente, porque la existencia es máxima perfección, tampoco puede ser algo substancial, tal como se sostiene en la segunda opinión, porque como añade Bañez:

> Quo fit, ut proprius ego dicerem, quod ipsum esse sive existentia excellentius quid est, quam omnia genera: neque ad aliquod genus reducitur tanquam ad aliquid perfectius ipsa, sed ejus reductio ad genus magis est limitatio existentiae, et imperfectio, quam extensio ad aliquid perfectius. Hoc enim modo partes substantiae reducuntur ad substantiam tanquam ad aliquid medius, et differentiae ponuntur ad latus praedicamenti. Existentia vero completivum est generis et differentiae et omnium, quae sunt in praedicamento.

Asi pues, dice Bañez, que el "ipsum esse sive existentia", el esse o la existencia, lo que nos confirma que para él ambos términos son sinónimos, es, como hemos dicho, lo mas excelente de todo, "excellentius quid est", la perfección suprema. Por tanto, mas perfecto que todos los géneros predicamentales. Por ello, el esse no puede incluirse en el género predicamental, es decir, no puede ser una parte del mismo.

En efecto, asi como una parte de la substancia, al incluirse en el género de la substancia, se considera a ésta última más perfecta que ella, puesto que la substancia incluye a la otra parte que la completa, de manera que cuando

ésta se le une, es decir, la constituye en substancia, la perfecciona. Igualmente si el esse se le incluyera en un género predicamental, se fuera una de sus partes, este género sería mas perfecto que él. Lo que no es posible porque, como hemos dicho, el esse es la máxima perfección.

Además, tal como veremos a continuación, cuando el esse es afectado por un género predicamental es "limitatio e imperfectio", es limitado e imperfeccionado, no es perfeccionado como la parte substancial, ni tampoco es completado como esta última, sino que es el mismo esse que "completivum" que completa a dicho género predicamental y "differentiae et omnium, quae sunt in praedicamento", a la diferencia y a todo lo que está en un predicamento. Por consiguiente, añade Bañez:

> Quapropter, judicio meo, ipsum esse non proprie dicitur reduci ad praedicamentum, sed potius participare et limitari ab omni praedicamento, et ab omni genere et differentia praedicamentale; ipsum autem esse non participat aliquid, sed ab omnibus participatur. (73)

Porque el esse es la máxima perfección o bien, no puede incluirse en un predicamento, no es una de sus partes. El esse trasciende a todo predicamento o categoría, es un trascendental. Lo que concuerda perfectamente con que el esse sea la perfección o bien supremo, pues esta noción es tambien trascendental.

Si el esse es la perfección máxima, el esse no participa de nada, "ipsum esse non participat aliqua", sino que por el contrario, todo participa del esse, o cómo dice Bañez "sed ab omnibus participatur", por todos es participado. Ahora bien, como la noción de participación implica la de limitación en los participantes, los entes por no ser el esse, sino que participan del esse, son limitados, es decir, lo poseen de un modo limitado.

Esta limitación o posesión limitada del esse, proviene de las esencias predicamentales, pues dice Bañez que el esse "ab omni praedicamento et ab omni genere et differentia praedicamentale", por todo predicamento y por todo género y di-

ferencia predicamental, es participado y limitado, "participari et limitari". De ahí, que el esse no pueda incluirse en un predicamento, tal como se ha demostrado, porque entonces tendria que ser perfeccionable, como ya hemos visto, y en cambio es precisamente por él limitado, es decir, imperfeccionado al ser recibido en la esencia predicamental.

Ahora bien, el esse no es en ningún modo perfeccionado, pues al ser recibido por la esencia, ésta solamente le limita o imperfeccionada, pero no le confiere ninguna perfección. En efecto, Bañez ha dicho, ya al principio de este comentario que:

> Et quamvis ipsum esse receptum in essentia composita ex principiis essentialibus specificetur ab illis, tamen in eo quod specificatur, nullam perfectionem recipit, sed potius deprimitur, et descendit ad esse secundum quid, eo quod esse hominem, esse angelum, non est perfectio simpliciter. (74)

Es decir, que aunque la misma existencia o "ipsum esse", al ser recibido por la esencia, es especificado, "specificitur", o determinado por sus principios esenciales, éstos no le comunican ninguna perfección, de manera que, entonces, desse "bulla perfectionem recipit", ninguna perfección reciba. Ello no es posible, porque, como ya se ha dicho, el esse es la suprema perfección, que incluye, por tanto, a todas las demás, no pudiendo recibir ninguna.

Los principios esenciales al especificar o determinar al esse, lo que hacen es limitar estas perfecciones, que es el esse. Por ello el esse limitado, ya no es "perfectio simpliciter", la perfección máxima, sino que es "deprimitur", deprimido o rebajado en sus perfecciones. Los principios esenciales lo limitan "secundum quid", según ellos; y, por tanto, según las distintas esencias, habrá distintos grados o medidas de perfecciones. De manera que, según esta medida de la limita-c ción, el esse "descendit", desciende a ser un esse humano, "esse hominem", o un "esse angelum", o ser esse ang+elico, etc.

Asi pues, no solamente, como se ha dicho, el ente participa del esse, o lo posee limitadamente por las esencias

predicamentales, sino que tambien según ellas participa del esse, o le limitan en una determinada medida o grado, y, por tanto, el ente lo posee en esta medida o grado.

Ahora bien, si esta es la función de la esencia, y no añade ninguna perfección, se desprende de ello que la esencia es precisamente esta medida o grado, según la cual el ente participa del esse o existencia. Si Bañez dice en este último texto, que el esse es "receptum", recibido por la esencia, o medida de la limitación del esse, es decir, que la esencia recibe al esse, no hay que creer que la esencia además de ser esta medida o grado, es una cierta realidad, porque la esencia en sí misma no es nada, ya que, hemos dicho que toda perfección está incluida en el esse, y ella no confiere ninguna. Si se dice que la esencia recibe al esse, se indica con ello solamente que lo recibe como la medida o limitación del esse, según la cual en ente participa del mismo, no como si tuviera alguna realidad, pues la esencia en sí no es absolutamente nada. De ahi que Bañez, al caracterizar a la existencia como acto, añada que es acto primero, porque es fundamento de los otros actos o actualidad de todos los actos, pues estos actos esenciales en sí mismos no son nada. Solamente son actos en cuanto poseen la existencia o el esse, que por ello es el acto fundante o primero.

<u>§ 4. Crítica de Bañez a la concepción del esse de Cayetano</u>.

Asi pues, Bañez, según estos textos, posee una noción de la existencia o esse idéntica a la que dió Santo Tomás. Ahora bien, como hemos dicho, no solo comprende perfectamente lo que es el esse tomista, sino que tambien se percata de la desviación que con respecto a la concepción tomista del esse, pepresenta la doctrina de la existencia dada por Cayetano.

En efecto, despues de colocarla en la segunda opinión sobre lo que es la existencia, como hemos visto, y contraponerla a la que él cree acertada, Bañez critica la concepción de la existencia de Cayetano, presentandole dos objeciones.

> Caeterum de sententia Capreoli et Cajetani duo dicenda occurrum. Alterum est, quomodo sit intelligendum quod Capreol et Cajet. ait, esse sive existentiam, proud actuat substantiam, ad substantiam reducit. Reductio enim haec, ut diximos, non est imperfecti ad perfectius, sed potius perfectissimae actualitas, ad optimam potentiam receptivam ipsius esse per se.

La primera dificultad que surge de la doctrina de la existencia de Cayetano es que concibe a la existencia como imperfecta. En efecto, como ya ha dicho, Cayetano incluia la existencia substancial, y por tanto, la existencia del ente en el género substancial, es decir, como siendo una parte de la substancia. Con lo cual se considera a la existencia como algo imperfecto, pues se incluye como una parte en el todo, como lo incompleto a lo completo y, por tanto, lo imperfecto a lo perfecto, "imperfecti ad perfectus".

Ahora bien, el esse por el contrario, es el acto perfectísimo, "perfectissima actualitas", como hemos visto, y la esencia substancial, que es "potentiam receptivam" del mismo, es, imperfecta, de manera que se completa y perfecciona por la existencia. Pues, la substancia en cuanto tal, no posee ninguna perfección, ni tiene ninguna realidad, no es absolutamente nada, sino que es substancia y posee las perfecciones propias de la substancia, en cuanto recibe el acto de la existencia.

La segunda objeción que presenta Bañez es la siguiente:

> Alterum est, quod ipsum esse vol existentiam, ajunt esse ultimam actualitatem rei... falsum videtur dicere, quod ipsum esse es ultimum in intentione generantis; et quod, proterea, ipsum esse, dicatur ultima actualitas rei. Et confirmatur... neque aliqua forma via generationis potest esse prius quam sua existentia. (75)

La segunda objeción, a la doctrina de Cayetano sobre la existencia es que ésta no es un acto último del ente, tal como se afirma en ella. En efecto, Cayetano, como ya ha dicho Bañez, concibe al esse o a la existencia como el acto último de la substancia, o como la "ultimam actualitatem " del

ente. La substancia, pues, con todas sus perfecciones está ya perfectamente constituida antes de recibir la existencia, y solo necesita de una última perfección o acto, el de existir, que se lo confiere la existencia, además de convertirla en ente. Y asi, de este modo, la existencia es el acto último de la substancia o del ente.

Precisamente, por concebir a la existencia como acto último, como le ha criticado Bañez en la primera objeción, la concibe Cayetano no como una perfección máxima, primera y fundamental de todas las demás, sino como una perfección mas añadida al final de la constitutición de la substancia. Por el mismo motivo, tambien concibe a ésta última como teniendo una cierta realidad antes de recibir la existencia.

Ahora bien, añade Bañez, que el sostener que la existencia es acto último es tambien falso, porque nada "potest esse", puede ser, puede constituirse en alguna realidad, ser algo, y por ello poseer perfecciones, "prius quam sua existentia", antes que su existencia, antes de recibir la existencia. Porque, como ha dicho antes, la existencia es "prima actualitas", la primera actualidad, el acto primero y "fundamentum aliarum", fundamento de los otros, el que posibilita que los otros actos sean actos y perfecciones, sean algo. La existencia es, pues, el acto primero y fundamental, sin el cual todo lo demás no es absolutamente nada, ni representa ninguna perfección, si lo son es por la existencia, que es, por tanto, el acto primero, el acto de los actos.

En definitiva, esto es lo que no comprende Cayetano, y por lo que se aparta en los otros aspectos de la concepción tomista del esse. En efecto, ya al empezar este comentario del artículo de Santo Tomás, Bañez decía:

> Et hoc est quod sepissime D.Tho. clamat, et Thomistae nolunt audire: quod esse est actualitas omnis formae vel naturae, sicut in hoc art. in ratione secunda dicit, et quod in nulla re invenitur sicut recipiens, et perfectible, sed sicut receptum et perficiens it in quo recipitur: ipsum tamen, eo ipso quod recipitur, deprimitur, et uta ita dixerem, imperficitur. (76)

Bañez, pues, da desde el principio la clave de la doctrina del esse, de Santo Tomás "quod esse est actualitas omnes formae vel naturae"..que el esse es la actualidad de todas las formas o naturalezas, que es la actualidad de todos los actos, la perfección de todas las perfecciones, en definitiva que es el acto primero, y no un acto último de estas formas o naturalezas, o una perfección más sobreañadida a ellas.

Y dice Bañez "et hoc est quod" suepissime D. Tho. clamat", que Santo Tomás clama, lo pregona a gritos, por asi decirlo, y "Thomistae nolunt audire", los tomistas no quieren oirlo. Lo cual continúa siendo cierto aun en la actualidad, como por ejemplo, hemos visto en Muñiz, que concibe la existencia como Cayetano.

Bañez insiste en este concepto del esse, precisando que "in nulla re invenitur sicut recipiens et perfectibl", que en ninguna cosa se encuentra como recipiente y perfectible, es decir que el esse no recibe absolutamente nada, y asi cuando se compone con la esencia substancial, no es que reciba o adquiera una realidad, y que adquiera una serie de perfecciones, porque es el esse quien es acto y perfección suprema, en cambio, la esencia en si misma no es absolutamente nada, no posee ninguna perfección en si misma.

El esse pues no es nunca recipiente y perfectible, por el contrario, es siempre el "receptum et perficiens", es siempre recibido y perfeccionante; es decir, es la esencia quien lo recibe totalmente y adquiere la realidad y todas las perfecciones por él. La esencia al recibirlo lo único que hace es rebajarlo en su máxima perfección, o como dice Bañez "eo ipso quod recipitur, deprimitur, et imperficitur", al ser recibido, es deprimido e imperfeccionado, es participado por la esencia, de manera que ésta es solamente la medida o el grado de esse, por la que los entes participan del esse, lo poseen en parte, y esta parte es según la medida o limitación que es su esencia.

Ø 5. El motivo de los cambios de Cayetano en las distintas doctrinas.

Bañez, aunque se da cuenta del significado profundo de la doctrina de Santo Tomás, y critica a Cayetano y a los otros tomistas que no quieren oirla, que consideran al esse como un acto último de la esencia, sin embargo, no se percata que esta es la razón por la que Cayetano, en sus últimos escritos no admitiera la demostrabilidad de la inmortalidad del alma, y por tanto, tampoco admitiera como válidos los argumentos demostrativos que habia aportado Santo Tomás. Porque la prueba más original y profunda de Santo Tomás está basada en su doctrina del esse; y Cayetano por tener otra concepción del esse no puede aceptar.

En efecto, Santo Tomás en varios lugares de sus obras da la siguiente prueba de la inmortalidad del alma:

> Esse autem per se consequitur ad formam: per se enim dicemus secundum quod ipsum unumquodque autem habet esse secundum quod habet formam. Substatiae igitur quae no sunt ipsae formae, possum privari esse, secundum quod amittunt formam: sicut aes privatui rotunditate secundum quod desinet esse circulare. Substantiae vero quae sunt ipsae formae, nunquam possunt privari esse: , si aliqua substantiaesset circulus, nunquam posset fieri non rotunda. Ostensum est autem supra quod substantiae intellectuales sunt ipsae formae subsistentes. Impossibile est igitur quod esse desinant. Sunt igitur incorruptibiles. C G II, c 55. (77)

Asi pues, en las substancias "quae no sunt ipsae formae" que son las mismas formas, es decir, que estan compuestas de materia y forma, al perder la forma pierden tambien el esse. En efecto, como ya hemos dicho, el "esse autem per se consequitur formam", el esse, sigue a la forma, lo que quiere decir que "habet esse secundum quod habet formam" se posee el esse segun se tenga la forma; o lo que es igual que el esse es proporcionado a la forma, puesto que es ésta la que es la medida o limitación con que se participa del esse, pues la materia por si misma, no participa del esse. Asi pues, al perder la forma o medida de participación del esse, se pierde

el esse limitado y participado y por tanto el efecto secundario del mismo, la existencia.

En cambio en las substancias intelectuales o espirituales, es decir, el alma y los ángeles, puesto que la substancia es "ipsae formae" la misma forma y perteneciendo a ésta el esse, pues es la medida o grado de participación de éste esse, no pueden perder su esse propio participado, ni por ello dejar de existir. Son por tanto por su propia naturaleza incorruptibles o inmortales.

Ahora bien, si se considera el esse, no como el acto primero y fundamental, sino como un acto último o como una perfección añadida a la constitución de la esencia, tal como hace Cayetano, queda sin validez el argumento. En efecto, pues de ello se deriva que la esencia o forma de las substancias espirituales no es necesariamente la medida o grado de participación de la existencia o esse, sino que posee ya una cierta realidad y todas sus perfecciones, y, por tanto, no es necesario que una vez ha recibido la existencia la posea ya necesariamente de un modo natural, tal como dice Santo Tomás en el argumento, pues el esse solo es la última perfección que recibe.

De ahi que Cayetano nunca utilizara esta prueba, incluso cuando, siguiendo a Santo Tomás, consideraba posible la demostración de la inmortalidad del alma, pues entonces al dar toda una serie de argumentos, éste solamente lo cita, pero no lo comenta. Asi pues, el motivo por el que Cayetano deja de admitir la demostrabilidad de la inmortalidad del alma, para declarar que es solamente una verdad de fe, es por no haber comprendido la noción tomista del esse.

Este es tambien el motivo por el que Cayetano tampoco comprenda la doctrina tomista del supuesto, vinculada intimamente a la del esse, y en el comentario a la tercera parte de la Summa de otra nueva de acuerdo con la noción no tomista del esse.

En efecto, Cayetano, creyendo que el esse para Santo

Tomás es el acto último o una última perfección, la de existir, y por tanto la esencia de cada ente contiene todas las perfecciones, no puede aceptar que la subsistencia o el constitutivo formal del supuesto o de la persona sea la existencia tal como, sin embargo, declara Santo Tomás y repite Capreolo. Porque , entonces, siendo el supuesto o la persona algo perfecto, o como dice Santo Tomás que importa la máxima perfección, la existencia, que solo proporciona la perfección de existir, no podrá convertir a la naturaleza en persona o en supuesto, no podrá ser, pues, su constitutivo formal. Este tendrá que buscarse en el plano de la esencia, que es endonde se encuentran las perfecciones.

Por esto, Cayetano en la nueva concepción que da del supuesto afirma que la subsistencia o el constitutivo formal del supuesto y de la persona es una realidad distinta de la existencia, y, por tanto, de orden esencial. Que al convertir a la naturaleza en persona la completa, es decir, la perfecciona, y que una vez la esencia es ya la máxima perfección o persona, recibe la existencia o sea su última perfección o acto último, pues solamente le confiere la perfección de existir. Asi pues, en Cayetano el cambio de doctrina del supuesto obedece a la desviación que representa su noción de existencia con respecto a la noción del esse tomista.

Ahora bien, puesto que Bañez al criticar este concepto de existencia de Cayetano, critica tambien la de Capreolo, pues como hemos visto considera que ambos poseen una concepción idéntica del esse, y puesto que Capreolo da una doctrina del supuesto distinta de la segunda que dió Cayetano, podría parecer que la causa de este cambio de doctrina de Cayetano, no es la noción que posee del esse. Sin embargo, este hecho no presenta ninguna dificultad a que este sea el motivo por el que Cayetano cambie de concepción del supuesto.

En efecto, aún suponiendo que Capreolo sostuviese la misma doctrina de la existencia que Cayetano, pues es algo muy discutible, prueba de ello es que Bañez al referir ambas opiniones, como hemos visto, solo las identifica en un primer as-

pecto, Capreolo podía exponer una concepción del supuesto distinta de la de Cayetano. Pues, siempre se podría pensar que Capreolo no se habia percatado de la incompatibilidad de su doctrina del esse con la del supuesto. Capreolo aún con una noción inexacta del esse, dada su preocupación por explicar solo las doctrinas de Santo Tomás, sin rectificarlas ni añadir nada, tal como hemos visto que él mismo declara, se habría limitado a exponer la doctrina auténtica de Santo Tomás.

Y esto no sería muy extraño entre los pocos tomistas partidarios de la doctrina del supuesto capreolano. Asi por ejemplo, el último citado, Fraile, en el mismo artículo en que defiende la doctrina del supuesto de Capreolo, declarándola como la auténtica que expresa el pensamiento de Santo Tomás, dice al exponerla que:

> La esencia o naturaleza, perfecta y últimada, in ordine quidditatis, por la forma substancial, y contraida en individuo por el principio de individuación, permanece todavía abierta y en potencia respecto de su acto último y perfecto, que es la existencia. (78)

Asi pues, para Fraile, al igual que Cayetano, la existencia, que identifica como este último con el esse es el acto último. La esencia es perfecta independientemente de la existencia. La esencia es el origen de todas las perfecciones, pues a pesar que aquí diga que la existencia es acto último y "perfecto", esta perfección es solo la de existir, como ha dicho mas arriba al indicar:

> Asi pues, a la esencia, una vez completa en el orden específico por la unión de sus dos principios esenciales intrínsecos, materia y forma, y numericamente distintos por el principio radical de individuación, no le falta mas que una última perfección, que recibe de la causa eficiente, la existencia, la cual da a la esencia el acto de existir, sacándola de las causas y de la nada, e introduciéndola en el orden substancial. (79)

Con esta noción incorrecta de la existencia Fraile tendría que ser cayetanista, sin embargo sigue la concepción del supuesto de Capreolo, por fidelidad a Santo Tomás. Pues, como hemos visto, es innegable que segun los textos de Santo

Tomás, éste declara explicitamente que el esse es el constitutivo formal de la persona. Fraile sigue los textos, sin percatarde de la incoherencia que ello presenta, dada su concepción de la existencia. Y algo parecido le ocurrió a Cayetano en su juventud, pues en sus Comentarios al De ente et essentia de Santo Tomás y a la primera parte de la Summa, siguiendo a Capreolo, expone una concepción idéntica a la de Santo Tomás.

Ahora bien, despues de exponerla,por la discusión con los scotistas de su época con respecto a la distinción real de la esencia y de la existencia, se ve obligado a pr fundizar el concepto de existencia, entendida ésta como acto último o última perfección. Con ello, seguramente Cayetano, se dió cuenta de que no es posible sostener la primera doctrina, dada anteriormente del supuesto. Por ello, en la tercera parte de la Summa, siendo consecuente con la doctrina de la existencia que cree que sostenía Santo Tomás, da una nueva doctrina del supuesto que le corresponde. De ahí, que sostenga que esta segunda doctrina se encuentra implícita en el pensamiento de Santo Tomás, es decir, en lo que cree su doctrina del esse.

Ø 6. Las"vacilaciones" de Bañez indicadas por C. Fabro.

Tampoco presenta ninguna dificultad, para que la incomprensión de Cayetano del esse sea la causa del cambio de doctrina del supuesto, el que Bañez, según hemos visto, critique a Cayetano su desviación de la auténtica doctrina del esse, pues él la ha comprendido en su sentido exacto, y que por tanto, si la noción inexacta del esse fuese la razón por la que da una nueva concepción del supuesto, parece que Bañez no debería aceptar a ésta, tal como hace, sino la auténtica de Santo Tomás.

En efecto, este hecho no es ninguna dificultad, en primer lugar, porque Bañez, a pesar de la crítica que hace a Cayetano desde su interpretación correcta del esse tomista, no se da cuenta que la noción del esse de Cayetano, es la causa de su negación de la demostrabilidad de la inmortalidad del alma, como hemos visto. No es extraño, por tanto, que tampoco

se de cuenta de que la doctrina del supuesto de Cayetano, está motivada por su noción inexacta del esse. Además, en este caso Bañez le es más dificil percatarse de ello, pues, como hemos visto, no advirtió, que como en la doctrina de la inmortalidad del alma, Cayetano había dado dos doctrinas distintas.

En segundo lugar, porque a pesar de que Bañez, según lo los textos citados, parece que haya captado lo que es el esse para Santo Tomás, en algunos momentos Bañez, caracteriza la existencia de un modo opuesto, dando la impresión que no ha comprendido exactamente la profunda doctrina del esse de Santo Tomás.

Cornelio Fabro al referirse a Bañez en L'obscurcissement de l'esse dans l'ecole thomiste indica que tiene una cierta vacilación al determinar lo que es la existencia, y por tanto que no parece que haya captado perfectamente la noción del esse tomista.

Porque, en primer lugar, Bañez considera que la distinción real entre la esencia y la existencia, solamente es probable que la sostuviera Santo Tomás. En segundo lugar, caracteriza a la esencia y a la existencia, como "res", como cosas, siendo en cambio para Santo Tomás principios entitativos. Por último, porque aunque Bañez sostiene que la existencia es mas perfecta que la esencia, sin embargo concede también que es cierto que la escncia es mas perfecta que el esse, puesto que por la esencia el ente pertenece a una especie determinada.(80)

Asi pues, no es extraño que Bañez siguiera la doctrina del supuesto de Cayetano, sin advertir que provenía de una noción incorrecta del esse. Pues, él mismo, en algunos momentos, titubea entre la concepción tomista del esse y la de la Cayetano.

Ahora bien, aunque es cierto como dice Fabro, que Bañez en algunos aspectos de su caracterización de la existencia muestra una cierta vacilación en la doctrina del esse, que expone en los textos que hemos citado, no la muestra en todos los que señala Fabro.

Asi, con respecto al primero, no es cierto que Bañez sostenga que solo es probable que Santo Tomás considerase que se da una distinción real entre la esencia y la existencia, sino que cree que, según Santo Tomás, se da este tipo de distinción. En efecto, en este mismo artículo, que hemos comentado, despues de exponer lo que es el esse, en el Dubitatur segundo trata de su tipo de distinción con la esencia. Para ello, expone las distintas opiniones que se han dado al respecto. La primera de ellas es la siguiente:

> Prima sententia asserit, essentiam et esse a parte rei nullo modo distingui, set solum distingui nostris conceptibus, fundamentum tamen habentibus in re. Quae distinctio solet dici rationis ratiocinatae.(81)

Es decir, que según esta opinión, entre la esencia y la existencia, no hay una distinción real, sino solamente una distinción de razon, aunque con un fundamento en la realidad, "fundamentum in re". Es decir, solo lo que se llama una distinción de razón razonada,"rationis ratiocinatae". Esta es, como veremos, la única que admitió luego Suarez.

Frente a esta opinión Bañez, por el contrario, sostiene que:

> Pro decisione veritatis sit nobis prima incluseo Essentia et esse sun sola ratione distinguintur. Haec sententia videtur refepta apud autores gravisimus tam Philosophos, quam Theologos, et eam tenet D. Tho. in opuse. De ente et esentia, c.5, et 2; Contra Gent. c. 5 2, et 53. (82)

Bañez declara que entre la esencia y el esse no hay solamente una distinción de razón, tal como se dice en la primera opinión, "non sola ratione distinguntur", y por tanto afirma que se da entre ambas, tambien una distinción real. Añade que asi lo sostiene Santo Tomás indicando algunos textos suyos.

Por consiguiente, Bañez no cree que solo es probable que Sabto Tomas enseñase que se da una distinción real entre la esencia y la existencia, como dice Fabro, sino que asegura firmemente que para Santo Tomás, hay una distinción real. Ahora bien, lo que considera probable es el tipo de distinción real

que hay entre ellas, y por tanto, es en la clase de distinción real en lo que no está Bañez plenamente convencido de seguir la auténtica doctrina de Santo Tomás.

Este problema se le presenta a Bañez, porque, como hemos visto al exponer su división de las distintas clases de distinciones, divide a la distinción real en dos: la distinción real "inter duas res" y la distinción real "formalis seu modalis".

Por ello, despues de referir la opinión que coloca entre la esencia y la existencia una distinción de razón, Bañez añade otras dos, que presenta como coincidentes en cuanto al sostener que la esencia y la existencia se distinguen realmente, pero que difieren en cuanto a la determinación del tipo de distinción real, pues dice que:

> Secunda sententia...existentiam distingui ab essentia non solum rationis distinctione, sed ex natura rei formaliter, vel realiter formaliter, et non tanquam res a re, ut inquit Soto supra.... Tertia sententia tenet quod essentia distinguitur ab esse tanquam res a re... Hanc sententiam tenet Capreol. in 1, a.8, q.1, Cajet....(83)

La segunda opinión, es pues, la de Domingo Soto, y según ella para Santo Tomás no solo se da una distinción de razón, tal como se pretende en la primera opinión, entre la esencia y la existencia, sino también una distinción "ex natura rei formaliter vel realiter formaliter", es decir, una distinción real, "realiter", pero no del tipo "inter rem et rem" o como dice aqui Bañez "tanquam res a re", sino del tipo formal o modal.

La tercera opinión, sería la de Capreolo y Cayetano, que sostienen que para Santo Tomás, la esencia y el esse se distinguen, además de con una distinción de razón, con una distinción real, pero "tanquam res a re". Bañez se inclina por esta última, pues en la segunda conclusión dice:

> Unde sit secunda conclusio. Multo probabilior sententia est et ad rem Theologicam magis accomodata, quod esse realiter tanquam res a re distinguitur ab essentia. Haec conclusio videtur esse B.Tho. in locis citatis. (84)

Aunque Bañez sigue esta opinión, lo hace con una cierta reserva, pues no dice que es la que sostuvo Santo Tomás, sino que "videtur esse", que parece ser, Por esto, la considera "multo probabilior", mucho mas probable que la anterior.

Naturalmente lo que le parece que afirmó Santo Tomás, o que es mucho mas probable, no es que se de una distinción real entre la esencia y el esse, como cree Fabro, sino el tipo de distinción real "tanquam res a re". De ahi que en la siguiente conclusión, Bañez considere que tambien es probable la opinión de Soto, porque tambien se afirma que se da una distnción real, aunque siga la de Capreolo y Cayetano porque es "multo probabilior", mucho mas probable. En efecto, dice en esta conclusión que:

> Nihilominus sit ultima conclusio. Sententia tamen Scoti secundo loco posita, et sententia M.Soto, quae parum differt ab illa, potes probabiliter sustinere... non distinguuntur realiter tanquean res a re, sed distinguuntur formaliter ex natura rei, vel realiter formaliter, ut alii dicunt, vel distinguuntur sicut res et modus rei,... Nos tamen sententiam D. Thomae, ut intelligit Capreolus et Cajetan sequimuor. (85)

Asi pues, Bañez considera que la opinión de Soto que afirma que existe entre la esencia y la existencia una distinción formal o modal, puede sostenerse probablemente, "potes probabiliter sustinere". Porque, como Soto cree que esta distinción, que intercaló Sdoto entre la real y la de razón, es tambien un segundo tipo de distinción real, como ya hemos visto en su división de las distinciones.

Ahora bien, esta clase de distinción, aunque Soto, a pesar de ser tomista, al igual que los scotistas, la considera real, ya hemos dicho que para el tomismo no es mas que una distinción de razón con fundamento en la realidad. Si Bañez en este punto, no siguiera a Soto, afirmaría sin vacilar, que la esencia y el esse se distinguen "tanquam res a re", como sin titubear lo afirman Capreolo y Cayetano.

Ahora bien, el que Bañez siga la opinión que coloca

una distinción real inter rem et rem entre la esencia y la existencia, conociendo la opinión de Soto, muestra que Bañez no considera a la esencia y a la existencia como "res", como cosas o entes, tal como, en segundo lugar, tambien le reprocha Cornelio Fabro.

En efecto, como hemos dicho, Soto entendió la distinción real inter rem et rem, tomándola en un sentido extricto, como la que se da entre dos entes o partes del ente, que a su vez se pueden convertir en otros entes al separarse, es decir, la concibió como implicando separabilidad, o sea, no solo como que entre los elementos, que se distinguen, uno no es el otro, sino que tambien uno es o puede ser sin el otro. De ahi, que Soto, entre la esencia y el esse que no son entes, sino principios del ente, y, por tanto, inseparables, ponga una distinción que siendo real implique inseparabilidad, y la encuentra en la distinción formal de Scoto, tomándola como real, sin percatarse que es incompatible con el tomismo.

Ahora bien, la distinción real inter rem et rem, de la que hablan Capreolo y Cayetano, no hay que entenderla en este sentido estricto, pues no contiene solo la separabilidad, sino tambien la inseparabilidad. Es decir, que entre los elementos que se distinguen asi, no solamente se da entre los que uno no es el otro, sino tambien, entre los que uno no es ni puede ser sin el otro.

Lo incorrecto de esta distinción de Capreolo y Cayetano es su denominación, pues no queda matizada la inseparabilidad, y da pie, para que se conciban a los elementos que se distinguen como "res", como entes. Sin embargo, si utilizan la expresión distinción "inter rem et rem" lo hacen para poner de relieve que es una distinción real, pues para referirse a ella no anteponen el término "real", como ya hemos visto.

Asi pues, Bañez conoce la distinción de Soto y se percata que implica inseparabilidad, pues la relaciona, en el ultimo téxto citado, con la de Scoto diciendo "quae parum differt ab illa", que poco difiere de ésta, y según Scoto su

"distinctio formalis ex natura rei", se da entre aspectos inseparables de una realidad o "formalidades". Por consiguiente, si creyera que la "distinctio tanquam res a re" no implicara inseparabilidad, si la entendiera en un sentido estricto, como la que se da entre entes o partes de entes, y no en un sentido ámplio, significando res, algo real, sea ente o sea un principio del ente y, por tanto, inseparable, entonces se inclinaria por la opinión de Soto.

Si Bañez no lo hace asi, es que concibe a la distinción real "inter rem et rem", tal como Capreolo y Cayetano, y por tanto, no considera que la esencia y el esse sean "res", entes, tal como le objeta Cornelio Fabro. En realidad, lo que puede criticarse a Bañez en este aspecto, es que incluya la distinción formal en la distinción real, no siendo mas que una distinción de razón con fundamento en la realidad.

Igualmente, con respecto al primer aspecto, en que Fabro encuentra una cierta vacilación en la doctrina del esse que ha dado, no se puede objetar a Bañez, que solo considere como probable la distinción real entre la esencia y el esse; sino, que en todo caso, se le puede reprochar que para demostrar que se da una distinción real enter rem et rem, no utilice el concepto de participación con que ha caracterizado al esse, pues en su lugar da la siguiente prueba:

> Et probatur. Quia modus constitutivus suppositi realiter distinguitur tanquam res a re ab ipso supposito, sicut dictum est articulo praecedenti, ergo multo magis esse distinguitur ad essentia. Probatur consequentia: tum, quia esse non competit essentiae nisi mediante suppositalitate, est enim ipsum esse actus proprius suppositi, ut docet D.Tho. 3 p., q.17, art. 2, tum etiam quia modus constitutivus suppositi magis intrinsecus est supposito quam esse. Nom ille ponitur in definitione supposito, esse autera non ponitur, sed solum ordo ad esse est intrinsecus omni rei. (86)

Asi pues, como ya se ha dicho en el artículo anterior el término último o "modus" hace a la esencia capaz o apta para recibir el esse, pues éste "non competit essentiae nisi mediante suppositalitate", no conviene a la esencia si

no es por este modo, y por ello, es un constitutivo intrínseco del supuesto o esencia completa. En cambio el esse es extrinseco al supuesto, pues solo pertenece a él en cuanto éste dice orden al esse, pues no lo incluye, solo el orden al esse, "sed solum ordo ad esse". Por consiguiente, si el modo o término último se distingue de la esencia, como se ha demostrado "tanquam res a re", siendo algo intrínseco a ella, el esse que no lo es, sino extrínseco totalmente a la esencia, mayormente se diferenciará de ella con distinción real inter rem et rem.

Ahora bien, del mismo modo que la distinción real de este tipo, Bañez, como hemos visto, la considera mas probable para la distinción del término último y la esencia, que la distinción real formal, tambien, por tanto, la distinción real inter rem et rem entre la esencia y el esse, será solamente mas probable que la formal. Pues en ambos casos, como hemos visto, considera tambien como distinción real a la distinción formal.

Bañez, presenta pues, la demostración de que la esencia y el esse se distinguen con distinción real inter rem et rem como dependiendo de su doctrina del supuesto, cuando en realidad hubiera sido mas lógico que lo demostrara como una consecuencia de su caracterización del esse como acto primero o perfección suprema, y, por tanto, como no participante y participado por todo. Es decir, como una consecuencia de la aplicación que ha hecho, en el Dubitatur primero, siguiendo a Santo Tomás, de la teoria de la participación del esse.

Pues, en efecto, dado que del esse participan todos los entes y cada uno de ellos lo hace de un modo propio, o segun un grado o medida de participación o limitación, que es a lo que se llama esencia, se infiere que son dos los constitutivos del ente, la esencia y el esse a ella proporcionado. Se infiere tambien, que son principios inseparables, pues siendo el esse el acto primero, la esencia sin él, no es absolutamente nada, no posee ninguna realidad o perfección. Además, ambos son reales, por ser principios del ente que es real, por

lo tanto se distinguiran con una distinción real inter rem el rem, no concebida en su sentido estricto, como entre dos cosas o entes, pues la esencia y el esse no son entes, sino principios de todo ente, sino en un sentido ámplio excluyendo la distinción que se da entre principios o realidades inseparables.

En definitiva, parece que Bañez esté empeñado mas en defender la segunda doctrina del supuesto de Cayetano que la distinción real entre rem et rem, de la esencia y el esse.

Ø 7. La causa del "cayetanismo" de Bañez.

Por último, la vacilación de Bañez en la doctrina del esse, , es cierto que se da cómo indica Fabro en el tercer aspecto que enumera, pues Bañez a veces parece titubear acerca de que el esse sea la máxima perfección y que por él contrario la esencia en sí misma no posea ninguna, tal como ha afirmado al caracterizar al esse.

En efecto, en el Dubitatur tertio de este mismo comentario se pregunta Bañez si la existencia es mas perfecta que la esencia y antes de dar su opinión expone otras dos.

Según la primera, se sostiene que la esencia es siempre más perfecta que el esse, ya se entienda éste tomado "simplíciter" o en si mismo, ya sea "secundum quid", es decir, como afectado por una determinada esencia. Por consiguiente, en esta opinión no considera al esse como acto o actualidad primera, como la perfección fundamental, origen de todas las perfecciones del ente.

La segunda opinión da una solución intermedia entre ésta y su contraria la afirmativa, pues dice que:

> Alii vero en Thomistis modernis medio quodam intendum procedere aiserentes, quod esse simpliciter loquendo, est minima omnium perfectionum, sed secundum quid excedir omnes alias perfectiones, scilicet, in eo quod est prima actualitas omnium aliorum perfectionum, quatenus oer existentiam caeterae perfectiones sunt extra nihil.

Asi pues, según esta opinión se considera, al igual que la primera, que la esencia es más perfecta que el esse,

pero solo si se toma a éste"simpliciter". Por tanto tambien como en la opinión anterior se concibe al esse como "minima omnium perfectionum", la mínima de todas las perfecciones, pues solamente conferiría a la esencia la perfección de existir, de estar presente en la realidad.

Sin embargo difiere de la otra opinión, pues se sostiene en cambio, que el esse "secundum quid", el esse propio de una esencia es mas perfecto que la esencia o que "excedit omnes alias perfectiones", excede a todas las otras perfecciones, es decir, a las perfecciones esenciales, pero solamente en el sentido que por la existencia estas perfecciones estan presentes en la realidad, o existen. Es en este sentido por el que la existencia es la "prima actualitas" la primera actualidad de las otras perfecciones.

Por consiguiente, tambien en esta opinión se considera al esse como un acto último o última perfección que adviene a las perfecciones esenciales, pues aunque se diga que la existencia es "prima actualis" no se significa con ello, que sea un acto primero y fundamental o la máxima perfección que contiene todas las demás y que las posee el ente según su esencia o grado de participación, sino simplemente como lo que confiere la existencia o actualidad a las perfecciones esenciales, y por tanto éstas se encuentran en la esencia y la constituyen, necesitando solamente una última perfección, que es la de existir, dada por el esse.

Por este motivo Bañez rechaza ambas posiciones. Asi en la primera conclusión afirma en contra de la primera y segunda oposición que:

> Pro decisione veritatis ut prima conclusio. Simpliciter loquendo, esse est mayor perfectio quam essentia cujus est esse...
> Esse est actualitas omnium perfectionum et omnium formarum, et comparatur ad essentiam sicut actus ad potentiam. Quae doctrina frecuentissima est in D. Thoma. vide in particulari, in quaestione 4 hujus primae partis, art. 1 ad tertium, ubi expresse dicit, quod ipsum esse est perfectissimum omnium, et quod comparatur ad omnia sicut actus,

> et quod non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum sed magis est receptum ad recipiens, ergo nullam perfectionem recipit en conjuntione ad essentiam.

Asi pues, en primer lugar afirma Bañez, que la esencia no es mas perfecta que el esse simpliciter, sino que por el contrario es éste el que es más perfecto que la esencia. La razon de ello, añade, es porque, como ha dicho en el Dubitator primero, el esse es la actualidad de todas las formas o naturalezas y de todas las perfecciones "esse est actualitas omnium perfectionum et omnium formarum", es decir, que es el acto de todos los actos, y la perfección de todas las perfecciones, en definitiva que es el acto primero o fundamental.

Un acto que contiene todas las perfecciones, por esto como tambien dice Santo Tomás es lo mas perfecto de todo "esse est perfetissimum omnium". Tanto es asi que nunca es "recipiens" recipiente de alguna realidad o perfección, sino que siempre es "receptum", recibido por un "recipiens", por un recipiente al que confiere todas las perfecciones, por tanto cuando el esse se compone con la esencia, es recibido por ella, y la perfecciona, pero el esse no puede recibir ninguna perfección de la esencia, pues es la máxima perfección y no puede ser "recipiens" recipiente de alguna de ellas.

Por el contrario, la esencia en lugar de conferir alguna realidad o perfección al esse lo que hace al recibirlo, al ser "recipiens" del mismo, es limitar la máxima perfección del esse. Asi lo afirma tambien aqui Bañez, casi inmediatamente despues de esta prueba, al mostrar que el esse no recibe ninguna perfección al ser recibido por la esencia, repitiendo por tanto lo que también ha dicho al caracterizar al esse.

En efecto, añade Bañez que:

> In ipso Deo potissimum quod in intelligimus non est quod sit vita sapientia aut potentia, sed quod ut ipsum esse subsistens, in quo intelligitur omnes aliae perfectiones, lo quod est esse non re-

> ceptum, et per consequens non limitatum, ergo esse non perficitur in eo quod recipitur in essentia. Probatur consequentia quia ejus maxima formalitas deprimitur et limitatur ex hoc quod recipitur in essentia. (87)

Asi pues, que el esse al ser recibido en la esencia no es perfeccionado, es decir, que no adquiere ninguna perfección, se puede probar teniendo en cuenta, como dice también Santo Tomás, que Dios es el "ipsum esse subsistens", el mismo esse subsistente, por lo que el esse en Dios no es recibido en una esencia; y que además al decir que Dios es el mismo esse subsistente se entiende que incluye todas las perfecciones. Por consiguiente, si la esencia añadiera alguna perfección al esse, Dios carecería de esta perfección, y se ha dicho que las incluye todas siendo el esse, por tanto, es imposible que el esse al ser recibido por la esencia reciba alguna perfección de su parte.

Es mas, añade Bañez, se desprende esta prueba que el esse cuando es recibido por la esencia, es "deprimitur et limitatur", es deprimido y limitado por ella, puesto que careciendo las criaturas de las perfecciones propias de Dios, que es el mismo esse subsistente no recibido en ninguna esencia, la limitación de las perfecciones del esse deben provenir de la esencia que los recibe. Asi pues, la esencia carece de toda perfección, en sí misma no es absolutamente nada, es solamente la medida o el grado del limitación o de participación del esse, por lo que no puede decirse que sea más perfecta que el esse.

Ahora bien, no siendo la esencia ninguna realidad, ni perfección, sino solamente una medida de participación del ente, el esse "secundum quid", es decir, el esse participado propio de cada ente, será también más perfecto que la esencia, que lo ha proporcionado según ella. Sin embargo, a pesar de que ello se desprende de lo que ha expuesto en esta primera conclusión, basándose en la caracterización que ha dado anteriormente del esse, Bañez sostiene todo lo contrario. En efecto, en la segunda y última conclusión dice:

> Secunda conclusio, Secundum quid essentia quae resipit esse potes dici perfectior illo in quasitum limitat ad determinatam speciem..,

Asi pues, en contra de la doctrina tomista del esse, que hasta ahora ha explicado Bañez, afirma que si se considera al esse, secundum quod, la essencia es más perfecta que él, tal como se dice en la primera opinión. Aunque Bañez no lo sostiene por el mismo motivo que en ella; es decir, que la esencia no es mas perfecta que su esse, porque éste sea el acto ultimo de la esencia, y por tanto, solamente haga existir a las perfecciones concluidas en la esencia, sino que la esencia es mas perfecta que su esse a ella proporcionado, en el sentido que es por la esencia que el esse queda limitado a una determinada especie.

Bañez, a continuación explica este motivo por el que la esencia supera en perfección al esse:

> Et ratio est, quoniam ipsi esse melius non recepit nec limitari: quoniam sit non reciperetur, contineret omnem formalitatem specierum omnium. Quoapropter sicut forma non simpliciter perficitur en eo quod recipitur in materia, ita neque ipsum esse perfectionem adquirit en eo quod recipitur in essentia.

De manera que, no se niega en esta conclusión lo que se ha dicho en la anterior, que el esse, cuando no es recibido, ni por tanto limitado, contiene todas las perfecciones o "omnem formalitem specierum omnium", todas las formalidades de todas las especies, y por consiguiente no adquiere ninguna perfección al ser recibido por la esencia, sino que por el contrario es limitado en estas perfecciones.

Ahora bien, hay que tener en cuenta lo siguiente:

> Verum est tamen quod supposito quod ipsum esse debead esse limitabile et receptibile, aliqualiter perficitur in eo quod recipitur in essentia magis perfecta, quam in alia minus perfecta. Quod proprius dieeremus, minus deprimitur, et (ut ita dicam) minus imperficitur in eo quod recipitur in vivente, quam in non vivente, et in angelo, quam in homine. (88)

Es decir, aunque el esse sea la maxima perfección, sin embargo, como para pertenecer a un ente creado tiene que

ser recibido y limitado por la esencia, "aliqualiter perficitur", de alguna manera es perfeccionado por ella.

En efecto, pues el esse será mas o menos perfecto según sea recibido en una esencia mas o menos perfecta, es decir, será mas o menos "deprimitur" deprimido, o limitado en sus perfecciones. Asi por ejemplo, el esse es "minus imperficitur", es menos imperficiado al ser recibido en la esencia viviente, que en una esencia no viviente, o la esencia del ángel al recibirlo lo imperfecciona menos que la esencia del hombre al recibirlo, y en este sentido de algún modo es perfeccionado "aliqualiter perficitur", pues podría aún ser mas imperfeccionado, mas limitado.

Ahora bien, aunque es cierto que siendo la esencia la medida o grado de limitación del esse, es decir, de sus perfecciones, según la esencia que reciba o limite al esse, éste quedará mas o menos limitado en las perfecciones, y, por tanto, desarrollando mas o menos perfección, de aqui no se infiere, como hace Bañez, que la esencia en este sentido, en el que imperfecciona o limita al esse en una cierta medida, sea mas perfecta que el esse, pues el ser menos imperfeccionado no es una perfección. Lo único que se puede inferir es que hay esencias mas o menos perfectas, es decir, que limitan mas o menos al esse.

Asi pues, en estos aspectos se muestra que Bañez, en algumos momentos, olvida la doctrina del esse tomista que ha expuesto, y por tanto no es extraño que acepte la segunda doctrina del supuesto de Cayetano sin advertir que está basada en una noción inexacta del esse. Por consiguiente, no hay ninguna dificultad en aceptar que este es el motivo por el que Cayetano abandonó la auténtica doctrina del supuesto de Santo Tomás y dio otra nueva.

NOTAS

TERCERA PARTE:

LA DOCTRINA CAPREOLISTA DE CAYETANO

CAPITULO PRIMERO: LA DIFICULTAD DEL TEXTO DE LA PRIMERA PARTE DE LA SUMMA.

(1) Guillermo FRAILE, El constitutivo formal de la persona humana según Capreolo, "La Ciencia Tomista" (Salamanca), 210 (1944) pp. 129-199, p. 132.
(2) B. BAÑEZ, Scholastica Commentaria in Primam Partem Summae Theologicae S. Thomae Aquinatis, ed. L.Urbano, Madrid-Valencia, F.E.D.A., 1934, vol. I, p. 136[a].
(3) SANTO TOMAS, Summa Theologiae, I, q.3, a.3.
(4) Ibid.
(5) Ibid., I, q.3, intr.
(6) Ibid., I, q.3, a.3, in corp.
(7) BAÑEZ, o.p. cit., p. 137[a]
(8) Ibid., p. 133[b]
(9) Ibid., p. 134[a]
(10) Ibid., p. 137[a]

CAPITULO SEGUNDO: LA PRIMERA DEFINICION DEL SUPUESTO.

(11) CAYETANO, Commentaria in Summa Theologiae, I (en S.Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici, opera omnia iussu impensaque Leonis XIII, P. M. edita, (ed. Leonina),

1882,-1948, vol. IV.) In I Partem, q.3, a.3, n.1, p. 40[a].
(12) BAÑEZ, op. cit., p. 130[b].
(13) Ibid., p. 133[a].
(14) Ibid., p. 134[b].
(15) Ibid., p. 134[a].
(16) Ibid., p. 134[a].
(17) CAYETANO, op. cit., n.5, pp. 40[b]-41[a].
(18) BAÑEZ, op. cit., p. 131[a].
(19) CAYETANO, op. cit., n.5, p. 41[a].
(20) BAÑEZ, op. cit., pp. 130[b]-131[a].
(21) Ibid., p. 130[b].
(22) Ibid., p. 135[a].

CAPITULO TERCERO: LAS CLASES DE DISTINCION.

(23) CAYETANO, op. cit., n.6, 7, p. 41[a].
(24) BAÑEZ, op. cit., p. 131[a].
(25) Ibid., p. 132[a].
(26) Ibid., p. 134[a].
(27) Ibid., pp. 134[ab].
(28) Ibid., 132[a].
(29) Ibid., p. 134[a].
(30) Ibid., pp. 133[b]-134[a].
(31) CAYETANO; Commentaria in Summa Theologiae, III (en S. Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici, opera omnia iussu impensaque Leonis XIII, P.M. edita, (ed . Leonina), Roma 1882-1948, vol. XI) In III Partem, q.4, a.2, n.3, p. 75[a].

CAPITULO CUARTO: LA INTERPRETACION DEL TEXTO DE LA PRIMERA PARTE DE LA SUMMA.

(32) CAYETANO, op. cit., vol. IV, In I Partem, q.3, a.3, n.7, p. 41[a].
(33) Ibid., n.7, p. 41[b].
(34) Ibid., n.7, p. 41[b].
(35) Ibid., n.8, p. 41[b].
(36) Francisco P. MUÑIZ, El constitutivo formal de la persona

creada en la tradición tomista, "La Ciencia Tomista" (Salamanca) 212 (1945) y pp.5-89, 219 (1946) pp. 201-293, p. 29.

(37) Pedro de LEDESMA, De divina perfectione infinitate et magnitudine, ed. Salmanticae, 1596 , q.4, art.3, p. 215,a - b. (texto citado por Muñiz, op. cit., pp. 42-43)

(38) Bartolomé de MEDINA, Commentaria in Summa Theologiae, I-II-III, et Salmanticae, 1580. In III P., q.4, art. 2, p. 185b. (texto citado por Muñiz, op. cit., p. 269).

(39) Ibid., In III P., q.4,art.2, pp. 185b-186a. (texto citado por Muñiz, op. cit., p. 41).

(40) LEDESMA, op. cit., p. 215 a-b.

(41) JUAN DE SANTO TOMAS, Cursus Philosophicus Thomisticus, ed. B. Reiser, Turin, Maritti, 1930-37, 3 vols., t. II,q.VII, a.1.

(42) Idem., Cursus Theologicus, ed. Benedictinos de Solesmes, Paris-Tournai y Roma-Desclée, 1931-1953, 4 vols. In I P., q.3, art. 1, disp. 4, n.16, vol. I, p.436 ab.

(43) LEDESMA, op. cit., p. 215 a-b.

(44) Pedro de CABRERA, Commentaria et disputationes in diversas partes Summae Theologiae S. Thomae, In III Partem, ed. Cordubae, 1602, t. I, p. 624b. (texto citado por Muñiz, op. cit., p. 29)

(45) Juan Pablo NAZARI, Commentaria et controversiae in I partem Summae D. S. Th. Aquinatis, ed. Boloniae, 1620, In I P.,q.50, art.2, controv.3, p. 18a. (texto citado por Muñiz, op. cit., p. 30).

CAPITULO QUINTO: LA DOCTRINA DEL COMMENTARIA IN DE ENTE ET ESSENTIA.

(46) Umberto DEGL'INNOCENTI, Il problema della persona nel pensiero di S. Tommaso, Roma, Libreria Editrice della Pontificia Universita Lateranense, 1967, p. 43.

(47) Ibid., p. 50.

(48) SANTO TOMAS, De ente et essentia, c.V, 2.

(49) CAYETANO, Commentaria in De Ente et Essentia D. Thomae Aquinatis, ed. M. H. Laurent, Turin, Marietti, 1934, q.9, p. 134.
(50) SANTO TOMAS, In Aristotelis Librum de Anima Commentarium, III, lect. 8, n. 706.
(51) CAYETANO, In De Ente et Essentia, cit., c.V, q.9, p.134.
(52) SANTO TOMAS, De ente et essentia, c.III, 3.
(53) Ibid., c.III,2.
(54) Ibid., c.III,3.
(55) CAYETANO, In De Ente et Essentia, cit., p. c.V, q.9, p.134.
(56) Ibid.,
(57) SANTO TOMAS, De ente et essentia, c.V,5.
(58) Ibid., c.VI,2.
(59) Ibid., c.VI,2.
(60) CAYETANO, In De Ente et Essentia, cit., c.V, 1.9, pp.134-135.

CAPITULO SEXTO: EL MOTIVO DEL CAMBIO DE DOCTRINA DEL SUPUESTO=
(61) DEGL'INNOCENTI, op. cit., pp. 56-57.
(62) Ibid., p. 57.
(63) CAYETANO, Epistolae Pauli et aliorum apostolarum, ed. Paris, 1542, Epistolae ad Romanos, c.9, vv. 21-23, pp. 67-68. (texto citado por M. H. Laurent en su Introducción a Cayetano en Thomas de Vio Card. Cayetanus, Commentaria in De Anima Aristotelis, ed. I. Coquelle, Roma, Angelicum, 1938, p. 35)
(64) BAÑEZ, Super I Partem D. Thomae a q. sexagesimaquinta usque in finem, Salamanca 1588, In I P., q.75, a.6, Dub. 2. (texto citado por E. Verga, L! Immortalita del'anima nel pensiero del Card. Gaetano, Il Card. T. de Vio Gaetano nel quarto centenario della sua morte, "Rivista di filosofia neo scolastica", (Milan) 27 (1935), pp.21-46)
(65) CAYETANO, In Ecclesiastes, ed. Lyon, 1545, c.3, v.21, p. 316. (texto citado por M. H. Laurent en su Introducción a Cayetano en Thomas de Vio Card. Cayetanus, Commentaria

in De Anima Aristotelis, ed. I Coquelle, Roma, Angelicum, 1938, p. 35.)

(66) BAÑEZ, Scholastica Commentaria in Primam Partem Summae Theologicae S. Thomae Aquinatis, cit., p. 142[a].

(67) Ibid., pp. 142[b]-143[a].

(68) CAYETANO, Commentaria in Summa Theologiae, III, cit., In III Partem, q.4, a.2, n.13.

(69) Ibid., n. 22.

(70) BAÑEZ, op. cit., p. 143[a].

(71) Ibid., p. 143[b].

(72) Ibid., p.143[a].

(73) Ibid., p. 144[a].

(74) Ibid., p. 141[a].

(75) Ibid., pp. 145[ab].

(76) Ibid., p. 141[a].

(77) SANTO TOMAS, Summa Contra Gentiles, II, c.55.

(78) G.FRAILE, op.pit., p.148.

(79) Ibid., p. 146.

(80) Cornelio FABRO, L'Obscurcissement de l'esse dans l'école thomiste, "Revue Thomiste", (Paris) 58 (1958), pp. 443-472.

(81) BAÑEZ, op. cit., p. 146[ab].

(82) Ibid., p. 146[b].

(83) Ibid., p. 146[b].

(84) Ibid., p. 147[a].

(85) Ibid., p. 147[b].

(86) Ibid., p. 147[a].

(87) Ibid., p. 149[a].

(88) Ibid., p. 149[b].

CUARTA PARTE

LAS DOCTRINAS DEL MODO SUBSTANCIAL

CAPITULO I

EL PLANTEAMIENTO SUARECIANO

Ø 1. Significado del supuesto y de la naturaleza.

La interpretación de la concepción del supuesto de Santo Tomás que dio Cayetano, despues de abandonar la interpretación de Capreolo, que sostuvo en sus primeros escritos, como ya hemos dicho, ha sido seguida por la mayoría de los tomistas. Casi todos ellos sin percatarse de este cambio de opinión de Cayetano, ni tampoco de que su noción del esse no es exactamente la tomista, que es precisamente, como acabamos de ver, el motivo por el que Cayetano no sigue a Capreolo, y por tanto a Santo Tomás, en la doctrina del supuesto.

Esta nueva concepción de Cayetano presentaba muchas dificultades, principalmente la noción de subsistencia. Y asi, como hemos visto, Bañez, el primer cayetanista, ya la modificó. Igualmente los cayetanistas posteriores a Bañez y a sus seguidores, rectificaron la doctrina de Cayetano, caracterizando a la subsistencia como un modo substancial. Por ello a la concepción de Cayetano se le denomina doctrina del modo substancial.

Ahora bien, Cayetano nunca utilizó esta expresión, ni tampoco los primeros cayetanistas, aunque, como hemos visto, Bañez denominó a la subsistencia modo, pero no la caracterizó como tal. El primero que introdujo el modo substancial en la

concepción del supuesto fue Francisco Suárez (1548-1617), partiendo también de la concepción de Cayetano y rectificándola totalmente por tener una noción distinta del esse. Por la influencia de Suarez, los cayetanistas denominaron modo substancial a la subsistencia, aunque su noción es distinta a la de Suarez. Es necesario, por tanto, antes de examinar las distintas doctrinas del modo substancial cayetanista, que lo hagamos con la doctrina del modo substancial de Suarez.

Este en sus Disputaciones Metafísicas (1597) trata la cuestión del supuesto y de la persona en la Disputatio XXXIV, titulada "De prima substantia seu supposito eiusque a natura distinctione" (1). El problema que plantea, es pues la distinción entre el supuesto o persona y la naturaleza, igual, por tanto, que Bañez.

Para resolverlo Suarez comienza precisamdo el sentido de los dos términos de la distinción. Asi, en la sección primera, dice que en las criaturas:

> ...dicendum est primo primam substantiam solum dici de substantia singulari, individua hac per se subsistendi. (2)

La "prima substantia" es, pues, la substancia primera en sentido ámplio o completo, es decir, no la mera esencia substancial, sino la substancia existente. Continúa diciendo Suarez que:

> Secundo dicendum est primam substantiam et suppositum in creaturis reciproce dici, immo in re idem omnino esse. (3)

Asi pues, en las criaturas la substancia primera y el supuesto se identifican. No son mas que dos palabras sinónimas, ya que añade Suárez:

> Sed quaeres an suppositum et prima substantia in rebus creatis distinguantur, saltem ratione. Respondeo secundum rem conceptam proprie nec ratione distingui, quamvis secundum modum concipiendi.aut explicandi aliquam proprietatem magis vel minus distincte aut confuse, possint distingui ratione in parte concipientis.

Es decir, que la substancia primera, en el sentido en

que se ha tomado, y el supuesto se distinguen con una distinción de razón. Ahora bien, no con una distinción de razón "secundum rem conceptum", según la cosa concebida. Es decir, la que se da entre elementos que en la realidad son idénticos, de ahi que sea una distinción de razón, pero que su diversidad tiene un doble fundamento. Por una parte por la intervención del entendimiento que concibe distintos aspectos de una misma realidad, pero por otra se funda tambien en la "rem conceptum" en la cosa concebida, es decir, en esta misma realidad, porque es ella quien impone estos distintos aspectos, de manera que los conceptos que se distinguen tienen un fundamento en la realidad.

De ahí que a esta distinción se la denomine tambien distinción de razon con fundamento in re, un fundamento en la realidad. O tambien como hemos visto que decia Bañez distincto rationis ratiocinatae, distinción de razon razonada. En efecto, pues la distinción no se funda solo en la razón, sino tambien en lo razonado, en el objeto a que se refiere, a lo ratiocinatae o conceptum razonado o concebido.

La substancia primera y el supuesto se distinguen con una distinción de razón "secundum modo concipiendi", segun el modo de concebir, es decir con una distinción entre elementos diversos solo por la acción del entendimiento sin ningun fundamento en la realidad. De manera que el fundamento de la diversudad es uno solo; el entendimiento o razón que hace dos intelecciones o conceptos que se refieren a un mismo aspecto de la realidad. Se trata por tanto de una distinción de razón sin fundamento in re.

De ahi, que se le denomine a esta distinción de razón según el modo de concebir, porque entre los dos conceptos solamente se diferencian porque el mismo aspecto o "proprietatem", como dice Suárez, lo explican de un modo "magis vel minus distinctio aut confuse", mas o menos distinto o confusamente. Es decir, entre los dos conceptos solamente se da una diferencia de claridad, pues dependen solo del "modum conci-

piendi", por esto a esta distinción se le puede denominar tambien "distinctio rationis ratiocinantis", distinción de razon raciocinante, o sea, según el modo de razonar o concebir un mismo aspecto de una realidad. Por tanto, los términos que expresan los distintos conceptos son en definitiva sinónimos.

Por eso, como hemos dicho, el supuesto y la substancia primera son términos sinónimos, aunque el primero, como añade Suarez a continuación, expresa de un modo más claro la propiedad de la incomunicabilidad.

Continúa diciendo Suárez:

> Dico tertio: persona idem est quod prima substantia vel suppositum, solumque determinat illam rationem ad naturam intellectualem seu rationalem. Sententia est communis theologorum ex illa definitione Beethii, in lib. de Duabus naturis: Persona est rationalis naturae individua substantia, id est substantia prima talis naturae, ut recte declarat D. Thom., I q.29, a.1 et 2. (4)

La persona no es mas que un supuesto o substancia primera de naturaleza racional. De manera que el supuesto y la persona solo difieren por la racionalidad que incluye la naturaleza de esta última. Suárez cita para justificarlo la definición de Boecio de la persona y la explicación que da de ella Santo Tomás.

Ahora bien, Suárez omite que para Santo Tomás la diferencia entre ambos estriba en que la persona representa una participación mas perfecta en el esse que el supuesto. Puesto que la racionalidad que incluye la esencia o naturaleza de la persona, no es una propiedad o característica esencial, que posea una cierta realidad, sino un grado o medida de participación más intensa en el esse.

Añade Suárez que:

> Dico quarto: Hypostasis, juxta frecuentiorem huius vocis usum, idem est quod suppositum vel persona. (5)

Asi pues la palabra griega hipostasis es sinónima de supuesto o persona, ya que, como hemos visto que decia Ca-

preolo, para el pensamiento griego la hipóstasis denota la substancia existente.

Por último, con respecto al término supuesto, dice Suárez, en esta sección, que posee otro sinónimo, el de subsistencia, aunque considerada en el sentido concreto. Pues dicho término puede tomarse en dos sentidos distintos. La subsistencia

> ...si sumatur in vi abstracti, non significare ipsam rem subsistenti, sed rationem subsistendi, quae, si incommunicabilitatem includat, est etiam ratio constituens haypostasim; si vero sumatur in vi concreti et incommunicabilis subsistentia sit, idem est quod hypostasis et suppositum. (6)

Asi pues, al igual que Santo Tomás y Capreolo, para Suárez subsistencia puede significar la "rationem subsistendi", la razón del subsistir, o la "ratio constituens hypostasim", o lo que es lo mismo, la razón constitutiva de la hipóstasis o supuesto, es decir, aquello por lo que el supuesto subsiste, lo que hace subsistir. Y puede tambien significar aquello que subsiste, y que, por tanto, posee la subsistencia en el sentido del elemento que hace subsistir. En este sentido concreto, la subsistencia es, pues, el supuesto o hipóstasis, es decir, el todo que subsiste.

Aclarada la significación del supuesto y de sus términos sinónimos, Suárez lo hace con otro elemento que interviene en el planteamiento del problema: la naturaleza. El sentido en que toma el término naturaleza es el siguiente:

> Igitur naturae nomine intelligimus singularem substantiam continentem integram et completam essentiam individui seu suppositi in abstracto sumptam, quae a metaphysicis dici solet forma totius, ut est haec humanitas constans in hac anima, hoc corpore seu his carnibus et his ossibus. (7)

Asi pues, como Capreolo y Cayetano, toma a la naturaleza en el sentido de naturaleza singular o individual. No en el sentido de naturaleza abstracta o "forma totius", tal como hemos visto que la denominaba Santo Tomás, sino que, por el contrario, en el sentido de la naturaleza que "continentem"

o que "habens", que tiene a esta naturaleza abstracta, aunque individualizada o singularizada. De manera que a diferencia de Santo Tomás, al tratar el supuesto, Suárez dejará de lado el problema del principio de individuación.

Ø 2. La concepción del supuesto de Enrique de Gante y Durando.

Teniendo en cuenta este sentido de los términos supuesto y naturaleza y como, según ellos, el supuesto o substancia primera incluye la naturaleza substancial individual, el problema que presenta el tema del supuesto, es decir, de su distinción de la naturaleza se puede plantear, tal como indica Suárez en el título de la siguiente sección, de este modo:

> An in creaturis suppositum addat naturae aliquid positivum reale et in natura rei distinctum ab illa. (8)

Es decir, si el supuesto añade algo real y positivo a la naturaleza individual. Se puede plantear asi, porque si el supuesto no añadiera algo a la naturaleza no se distinguirian ambos de un modo real, sino solo con una distinción de razón. Con ello el planteamiento del problema del supuesto en Suárez es idéntico, tal como hemos visto, a como los presentan Capreolo, Cayetano, Bañez, y en general todos sus predecesores.

Antes de dar su respuesta, Suárez repasa, como es su costumbre, todas las opiniones dadas sobre el problema. En primer lugar, expone una opinión, en la que se responde que el supuesto y la naturaleza son idénticos, y que en todo caso solo se distinguen por la razón. Parece ser, dice Suárez, que esta opinión fue sostenida por Aristóteles. Dice además que:

> Adque idem sensisse videntur omnes philosophi qui nostrae fidei mysteria ignorarunt. Sed, quod mirum est, etiam ex catholicis theologis docuerunt hanc sententiam Durandus, in I, dist.34, q.1, et Henricus, quod IV, q.4.(9)

Asi pues, esta primera opinión es la que habian sostenido los filósofos anteriores a la aparición del cristianismo. Suárez, como luego veremos que insiste, se da cuenta que

el problema de la persona se planteó filosoficamente gracias al cristianismo. Ahora bien, añade que posteriormente por algunos teólogos católicos, "catholicis", fue tambien identificado el supuesto con la naturaleza individual.

Cita a Enrique de Gante (s.XIII), que en el cuarto de sus quince Quodlibetos niega la distinción entre la naturaleza y el supuesto. Igualmente en el siglo XIV Durando de Saint Pourçain, en su Comentario a las Sentencias, al igual que sigue a Enrique de Gante en la negación de la distinción real entre la esencia y el esse, que habia sostenido este último contra la opinión de Edigio Romano, le sigue tambien en negar la distinción real entre el supuesto y la naturaleza individual.

Suárez comenta que es asombroso o sorprendente, "mirum est", que ello lo sostuvieran estos te+ologos, porque parece que entonces no se pueda justificar racionalmente el Misterio de la Encarnación. En efecto, la Fe enseña sobre este misterio, que Cristo es una sola persona divina que posee dos naturalezas, una humana y otra divina, la del Verbo. Ahora bien, si la naturaleza humana no se distingue del supuesto o persona, entonces Cristo es dos personas, una humana correspondiente a su naturaleza humana y otra divina, lo que es contra la Fe.

Por consiguiente, según el Misterio de la Encarnación, el supuesto o persona no puede ser la mera naturaleza, sino que debe incluir algo real y positivo, que es lo que le distingue de esta naturaleza individual, y que sea lo que la constituya en persona. Y este algo es lo que falta a la naturaleza humana de Cristo, de ahí que esta naturaleza no sea persona.

Añade Suárez que estos teólogos se percataron de esta dificultad y que por ello precisaaban que la naturaleza humana de Cristo:

> Dices non deesse illi aliquid, sed potius aliquid habere ratione quius non est suppositum creatum, nimirum, quia est in Verbo, quod proprie dicitur

habere humanitatem;...

Es decir, que la naturaleza humana de Cristo no es persona, no porque carezca del elemento personificador, sino porque está unida a algo, la Persona del Verbo. Por tanto al ser asumida por Ella esta naturaleza que era persona deja de serlo. A lo que replica Suárez:

> Sed haec responsio declinat in opinionem Scoti estatim tractandam, quod suppositum differat a natura per aliquid negativum, et non quia addad illi aliquid positivum; nam haec responsio supponit ad rationem suppositi, praeter totam entitatem naturae, requiri negationem unionis ad aliud seu carentiam modi existendi in alio. (10)

Si el estar unido o comunicado a otra parsona es lo que hace que una naturaleza humana no sea persona, entonces, dice muy bien Sárez, las naturalezas que no estan unidas, o no son dependientes a otra persona, según la concepción, carecen de toda dependencia o unión. Por consiguiente, lo que distingue la mera naturaleza de la persona es algo negativo, y por tanto, lo que el supuesto añade a la naturaleza es este algo negativo.

Por consiguiente, para que la naturaleza sea supuesto no se requiere solamente "totam entitatem naturae", la totalidad de la naturaleza existente, sino tambien algo negativo, la "negationem unionis", la negación de unión o incomunicabilidad. Ahora bien, añade Suárez, en este caso la concepción es idéntica a la de Scoto, que ya hemos examinado, y mostrado sus dificultades, y que tambien lo hará, en esta misma Disputación, Suárez.

Ø 3. La doctrina del supuesto de Claudio Tifano.

Esta concepción del supuesto de Enrique de Gante y de Durando, que refuta Suárez, es idéntica a la que dió a principios del siglo XVII, pocos años despues, por tanto, de la aparición de las Disputaciones metafísicas, el jesuita francés Claudio Tifano, en su obra De Hypostasi et persona.

Corrientemente Tifano pasa por ser el fundador de la doctrina que hemos examinado en el párrafo anterior, pero

en realidad, como hemos visto que indica Suárez, sería Enrique de Gante. En todo caso, gracias a Tifano la doctrina fue mas conocida.

Ambas concepciones son idénticas, pues la doctrina del supuesto de Tifano, según la expone uno de sus seguidores, el Cardenal Franzelin en el Tractatus de Verbo Incarnato (11), consiste en afirmar que el supuesto no se distingue realmente de la naturaleza individual, sino que es esta misma naturaleza considerada como un "totum in se", como un todo en si. Es decir, como una naturaleza completa e íntegra existente en sí, un todo substancial o un todo existente en sí.

Asi pues, contra la concepción del supuesto de Scoto, en la que se afirma que el supuesto se constituye como tal por algo negativo, en esta doctrina se sostiene que lo que entra en el concepto de supuesto o persona no es una negación, sino algo positivo, el concepto de totalidad. De este modo el elemento constitutivo de la persona es algo positivo. Y esto mismo es lo que mantenian Enrique de Gante y Durando, tal como ha dicho Suárez.

Además, igual que en la concepción del supuesto de estos autores citados por Suárez, Tifano tambien precisa que en su doctrina la totalidad que posee la naturaleza le confiere la negación de la unión a una persona más perfecta, es decir, que le otorga la incomunicabilidad o no asunción.

Naturalmente, se añade esta precisión, tal como dice Suárez a propósito de los otros dos autores, para explicar porque la naturaleza humana de Cristo no es persona, siendo, sin embargo íntegra y completa, tal como enseña la Fe, es decir, siendo una totalidad.

En efecto, con esta aclaración parece que pueda justificarse el misterio de la Encarnación, pues con ella la totalidad en sí implica la negación de dependencia a un supuesto superior. Si la naturaleza humana de Cristo se encuentra unida a la totalidad del Verbo, que es una persona superior, hipostáticamente, carece, por tanto, de tal negación. Por con-

siguiente no es un "totum in se", y por ello no es persona humana.

Este mismo misterio le sirve a Tifano para comprobar que al concepto de totalidad substancial le pertenece el de negación de unión a una hipóstasis superior. En efecto, como se ha dicho, al unirse la naturaleza humana de Cristo a la Persona del Verbo, pierde la negación de unión o adición. Pero además, como el Verbo es Persona, es decir, una totalidad subsistente en sí, la naturaleza humana asumida por Ella, es decir, unida, ya no es una totalidad substancial, sino una especie de parte de este nuevo todo.

Es una especie de parte porque en la unión hipostática de las dos naturalezas humana y divina de Cristo, éstas no son propiamente partes, como ocurre en las restantes uniones substanciales, en la que dos substancias se unen convirtiéndose en partes, formando una substancia nueva y alterándose o transformándose en lo que eran antes de su unión. En cambio, en el tipo de unión de las dos naturalezas en Cristo, es de Fe, que la naturaleza humana no deja de ser humana y la naturaleza divina no deja tampoco de ser divina, a pesar de dar algo nuevo: Cristo.

Por consiguiente, si con la adición a una persona, y por tanto, con la desaparición de la negación de unión, la naturaleza deja de ser una totalidad subsistente, un "totum in se", aunque permaneciendo íntegra, quiere decirse con ello que la negación de unión o adición, "additione", está incluida en el concepto de totalidad, "totum in se" (12).

Por ello, como ya ha dicho Suárez, con respecto a la concepción idéntica a esta de Tifano, esta doctrina no difiere de la de Scoto. Por consiguiente, las objeciones que hemos planteado mas arriba a la concepción del supuesto de Scoto, son aplicables tambien a esta.

Ø 4. La totalidad substancial y la totalidad cuantitativa.

Dejando aparte que no es posible, como se ha demostrado, que la personalidad sea algo negativo, la doctrina

de la persona de Tifano no es tampoco sostenible por varios motivos.

Para advertirlo basta aplicar esta doctrina del supuesto a la ilustración del misterio de la Encarnación. Según ella, la naturaleza humana de Cristo que es completa e íntegra, y por tanto, según esta doctrina tendría que ser un "totum in se", un todo suhstancial, pues no carece de ningún principio positivo, y, por tanto, tendría que ser persona, sin embargo no lo es. Porque esta naturaleza completa, que en sí misma es un todo subsistente, deja de serlo al unirse con una totalidad subsistente superior, la persona del Verbo y por tanto, siendo como una parte de un todo superior.

Prueba de ello es que en el supuesto que el Verbo depusiera a esta naturaleza humana, entonces como ésta última dejaría de estar asumida, o de ser como una parte, recobraria la totalidad substancial y se convertiría en persona.

Se concibe, pues, en esta doctrina, un todo substancial que permaneciendo íntegro y completo deja de serlo para convertirse en una especie de parte, ya que no es una parte substancial, que al unirse a un todo, formen uno nuevo.

Ahora bien, en primer lugar, no es válida esta concepción del supuesto, porque esta argumentación que utiliza, para justificar el misterio de la Encarnación es incorrecta. En efecto, suponiendo que sea cierto, como pretende esta doctrina, que la naturaleza humana de Cristo, si no estuviese unida al Verbo, sería una totalidad substancial; y que además al estar asumida por un todo superior, como tambien se afirma, se convierta en una parte no substancial, pues de lo contrario se fusionarían las dos naturalezas humana y divina de Cristo, lo que es contra la Fe, sino en otra distinta, en la que la naturaleza permanece íntegra y completa. De ello no se infiere, tal como pretende Tifano que esta naturaleza humana de Cristo, deje de ser un todo substancial, porque no convirtiéndose en parte substancial, no hay motivo para que no continue siendo un todo substancial, pues el que algo sea parte desde una perspectiva no implica que deje de

ser todo desde otra.

En segundo lugar, no es válida la doctrina de Tifano, porque se sostiene en ella que la naturaleza humana de Cristo al estar asumida por el Verbo es una parte, que permanece íntegra y completa, como si no estuviese unida a la otra, y que a pesar de ello no es una totalidad substancial, y no es concebible una parte con estas características.

En efecto, primero, porque esta parte no puede ser substancial. Porque, en la totalidad substancial, que está constituida por partes substanciales, éstas, aunque antes de su unión fuesentambien todos substanciales, al constituir un nuevo todo, dejan de ser totalidades substanciales, alterándose en lo que eran primitivamente, tal como dice Santo Tomás al explicar los distintos tipos de unión.

> Alio modo fit aliquid ex perfectis, sed transmutatis: sicut ex elementis fit mixtum. Et sic aliqui discerunt unionem incarnationis esse factam per modum complexionis.

De manera que, el compuesto nuevo incluye las dos substancias que se han unido, pero se encuentran en él transfomadas "transmutatis", de manera que, ya no son todo substanciales despues de la unión, sino partes de la nueva totalidad substancial.

Por consiguiente, si la naturaleza humana de Cristo fuese una parte substancial no sería, como hemos dicho, completa e íntegra, sino que habría desaparecido para dar lugar al nuevo todo substancial, igual que le ocurria a la naturaleza divina del Verbo, lo que es contra la Fe. Igualmente lo es, la consecuencia que de ahi se derivaría: que la unión de la naturaleza humana y la naturaleza divina lo fue por este modo de unión, pues como añade Santo Tomás, fue sostenida por algunos y condenada por la Iglesia.

Segundo, no es concebible una parte con las caracteristicas que le da tífano, porque esta parte que se sostiene que es la naturaleza humana de Cristo, tampoco puede ser una parte cuantitativa, tal como, en principio, parece que lo sea.

En efecto, en la totalidad cuantitativa, que es la que posee un todo desde el aspecto del accidente de la cantidad, sus partes continuan siendo completas e íntegras. No sufren ninguna transformación, como dice Santo Tomás en el mismo lugar, antes de explicar la unión substancial.

> Tripliciter enim aliquid unum ex duobus vel pluribus constituitur. Uno modo ex duobus perfectis integris remanentibus. Quod quidem fieri non potest nisi in his quorum forma est compositio, vel ordo, vel figura. (13)

Ahora bien, dejando aparte que si la naturaleza humana de Cristo, al estar asúmida por el Verbo, fuese una parte cuantitativa, entonces sería una parte accidental, y por tanto, se uniría con el Verbo con una unión accidental, lo que tambien ha sido condenado por la Iglesia; según la concepción del supuesto de Tifano tampoco es admisible que sea este tipo de parte.

En efecto, aunque la naturaleza humana de Cristo permanezca íntegra y completa en el todo, y aunque si no estuviese unida a la persona divina sería una totalidad substancial, una substancia, e igualmente la naturaleza divina, ya antes o despues de la asunción sea una totalidad substancial o substancia, por ser siempre persona, no podrían ser partes cualitativas. Pues entre estas dos substancias según su concepción no es factible una unión cuantitativa.

En efecto, aunque este tipo de unión se da entre dos o mas substancias, que permanecen inalterables despues de unidas, de modo que esta unión no es mas que una adición de dos o mas substancias de las que no resulta una nueva substancia, sino una yuxtaposición de las mismas. Sin embargo, despues de la unión cuantitativa, las substancias, que entonces, son ademas partes cuantitativas debido precisamente a esta unión, continuan siendo idénticas a lo que eran anteriormente, y por consiguiente, como eran todos substanciales, en la unión cuantitativa son tambien totalidades substanciales.

Ello no quiere decir que de su conjunción no resulte una totalidad, sino que por el contrario, aún siendo ellas

mismas totalidades substanciales, constituyen otra totalidad que no es substancial claro está, sino cuantitativa. De ahi que si se produce una separación de estas partes, desaparece su unidad, es decir, la totalidad cuantitativa, dejando por tanto de ser partes cuantitativas, pero siendo igualmente todos substanciales.

De manera que en la totalidad cuantitativa de la unión de dos o mas todos no resulta un nuevo todo substancial, del que los anteriores sean sus partes, es decir, partes substanciales, sino un agregado de todos vinculados por una totalidad cuantitativa, que se ha formado por su unión, siendo, por tanto, además partes cuantitativas. Tal como tambien dice Santo Tomás en otro lugar.

> Duo quae sunt in actu, nunquam sunt unum actis; sed duo quae sunt in potentia, sunt unum actu, sicut patet in partibus continui... Et secundum hunc modum Democritus recte dixit quod impossibile est, unum fieri ex duobus, et ex uno fieri duo. Est enim intelligendum quod duo in actu existentia nunquam faciunt unum. (14)

Es decir, dos entes en acto o dos todos substanciales, tal como se denominan en la concepción de Tifano, que conjuntados continuarian siendo actos o totalidades substanciales no dan otro ente en acto o un nuevo todo substancial; o como dice Santo Tomás: "dico quae sunt in actu, nunquam sunt unum actu", dos que son en acto, nunca son uno en acto. por esto añade que puede sostenerse que no es posible: "unum fieri ex duobus", uno ser hecho de dos, y por consiguiente, estos dos todos no pueden ser sus partes, es decir, partes substanciales.

Igualmente no es posible que de la separación de las partes de un acto, sin que varien éstas, resulten dos actos, o que de un todo substancial se obtengan los dos todos substanciales que constituirian sus partes. Por ello puede decirse, añade Santo Tomás, que es falso, en este sentido, que "ex uno fieri duo" de uno ser hecho dos.

Asi pues, en el caso que se conjunten dos entes en

acto o dos todos substanciales, permaneciendo en este estado, no se da una unidad substancial, un todo en sí. En este caso, tal como hemos visto que dice Santo Tomás en la Summa, se da una unidad de adición o cuantitativa, pues los todos continuan siendo todos substanciales o actos, aún siendo partes no substanciales o accidentales.

Ahora bien, para que de dos o mas entes en acto o totalidades substanciales resulte una nueva totalidad substancial, o un nuevo ente en acto, es preciso que al unirse dejen de ser entes en acto o todos y entonces, sean partes substanciales de la nueva substancia o todo substancial, obtenido de los dos anteriores. De ahi que si se separan estas partes, y por tanto, desaparece la unidad substancial, volveran a ser todos substanciales o entes en acto. Por consiguiente lo que constituye a un nuevo ente en acto, son actualmente partes substanciales, no todos. Pero potencialmente son todos substanciales.

Por esto, dice Santo Tomás en este mismo texto, que "sed duo quae sunt in potentia, sunt unum actu", pero de dos que son en potencia, son uno en acto. Es decir, que las partes constituyentes del todo substancial son potencialmente todos, pero actualmente partes, y que el todo que resulta de ellas es acto. Por esto cuando las partes se separan del todo a que pertenecen dejan de serlo, actualizando su potencialidad dad y al unirse, de ser todos substanciales actuales, se convierten en todos potenciales.

Este paso del todo en acto al todo en potencia y a la inversa, asi como toda esta concepción del todo y de las partes de Santo Tomás, se explica, porque, como dice en otro pasaje:

> Ad rationem totius, pertinent duo: unum scilicet, quod esse totius compositi pertinet ad omnes partes, quia partes non habent proprium esse, sed sunt per esse totius,... (15)

Asi pues, las partes substanciales no poseen un esse propio, sino el esse del todo del que son partes. De manera

que el todo substancial obtenido por la conjunción de dos o mas substancias, que han dejado de serlo actualmente, para convertirse en partes de una substancia nueva, posee un único esse, que es solamente suyo o propio, y cada parte no tiene su propio esse, sino el de este compuesto.

Sin embargo, estas partes substanciales existen, se encuentran en la realidad, pero si existen es en virtud de un único esse, el del todo a que pertenecen, o como dice Santo Tomás: "sed sunt per esse totius", pero son por el esse del todo. Con lo cual ello demuestra, una vez mas, que Santo Tomás no identifica la existencia, o el mero hecho de estar presente en la realidad extramental, con el esse o principio entitativo, que es la causa del existir.

Ahora bien, si las partes del todo poseen una existencia, que por pertenecerles es propia, es decir, poseen un propio efecto formal del esse, pero este último no es suyo, sino que es propio del todo, entonces es que las partes substanciales existen en otro y por otro, y por tanto por el esse del todo substancial en que se encuentran. Por consiguiente, si no existen in se y per se, no son subsistentes. Por esto, como se ha dicho, no son substancias o todos substanciales.

Además, el que las partes no tengan esse propio, sino el esse del todo, hace posible que al unirse dos o mas todos substanciales para constituir otro nuevo, estos todos, al ser partes substanciales, se conviertan en todos en potencia, y que a la inversa al separarse estas partes vuelven a convertirse en todos por actualizarse su potencialidad.

En efecto, los todos substanciales, al pasar a partes, dejan de ser todos actualmente, para serlo solo ptencialmente, porque su esse propio, el que poseian cuando eran todos queda en potencia; y el que adquieren por ser partes, es el esse propio del nuevo todo constituido. Por ta to sin un esse propio no son substancias o todos substanciales, solo lo son potencialmente, por tener asi su esse propio. Al separarse las partes pierden el esse del todo que con tituian y

ven a adquirir su esse propio, que se actualiza, y por tanto vuelven a ser substancias o todos substanciales.

Por último, que las partes substanciales carezcan de esse propio, explica tambien que en la totalidad substancial, como hemos dicho mas arriba, sus constituyentes al dejar de ser todos substanciales para convertirse en partes, pierdan sus características primitivas, fundiéndose para formar un compuesto nuevo. En efecto, despareciendo la actualidad de su esse propio de cada todo substancial, que asi deviene en parte, queda el otro principio entitativo: laeesencia. y son las esencias de las partes las que se funden o trnasforman, como dice Santo Tomás, constituyendo la esencia del compuesto, que no será, por tanto, ya ni la una ni la otra; y que por ello adquirirá un esse nuevo, pues su esse tendrá que ser a ella proporcionado, para constituir la nueva substancia.

Asi pues, esta parte que en la concepción del supuas puesto de Tifano, se afirma que es la naturaleza humana de Cristo, no puede ser tampoco una parte cuantitativa. Porque, aunque, según dicha concepción, esta naturaleza humana unida a la persona del Verbo permanezca íntegra y completa, sin sufrir ninguna transformación, y aunque se sostenga que si no estuviese unida a El, o se separase sería una totalidad substancial, y todas estas características las posean las partes cuantitativas, no es una parte de este tipo.

En efecto, como acabamos de ver en la totalidad cuantitativa, sus partes cuantitativas, además de estas características poseen la de continuar siendo idénticas, a lo que eran antes de unirse, a diferencia de las partes substanciales, y por tanto continuan siendo todos substanciales. Lo cual no puede admitirlo Tifano, pues entonces, si la naturaleza humana de Cristo fuese una totalidad substancial y, por tanto, una parte cuantitativa, como es precisamente esta totalidad la que convierte a la naturaleza en persona, Cristo sería dos personas, con lo que no se justificaría racionalmente el misterio de la Encarnación.

Ø 5. La unión en el esse.

Por último, esta parte, que es la naturaleza humana de Cristo, según la doctrina de Tifano, podría ser, no tratándose, como acabamos de ver, de una parte substancial ni accidental, un tipo de parte que se de solamente en la unión hipostática. Del mismo modo, que en el tomismo, tambien negando que la naturaleza humana de Cristo sea parte substancial o parte cuantitativa, sin embargo se sostiene que es una especie de parte, que se da solamente en la unión personal.

Igualmente, parece que en la concepción de Tifano se pueda decir que esta naturaleza sea una parte especial; que por un lado, coincide con la parte substancial solo en que como ella junto con otra parte constituye algo nuevo; y por otro, coincide con la parte cuantitativa en que tambien permanece íntegra y completa como antes de la unión, aunque, sin embargo, tal como ocurre en las partes cuantitativas, no sea una totalidad substancial, tal como le correspondería ser.

Ahora bien, la naturaleza humana de Cristo tampoco puede ser esta parte especial, porque ésta con las características que se la define no es en realidad una parte. En efecto, en la concepción de Tifano, para salvar la dificultad, que representa sostener que esta parte en la totalidad constituida permanece íntegra y completa, como si no se encontrara en ella y, sin embargo, al mismo tiempo sostener que no es una totalidad substancial, tal como le correspondería ser, se precisa que es una parte especial, y que por tanto se une con la otra con una unión especial.

Sin embargo, tal unión no es posible, porque entre las dos partes, según esta concepción del supuesto, no se da ningún vínculo de unión, nada que las una, ni puede darse una unión constitutiva ni substancial, como ya hemos dicho. Por consiguiente, si estas pretendidas partes no se unen y, por tanto, no constituyen ninguna totalidad, es que no son partes.

Por el contrario, en la concepción tomista, aunque

se afirma también que la naturaleza humana de Cristo es una parte especial, pues no es substancial ni accidental, si es posible concebirla como parte. Porque, aunque este tipo de parte coincide con la substancial en que junto con la otra constituye algo nuevo, es decir, Cristo; y tambien coincide con la parte cuantitativa en que las dos naturalezas de Cristo, al estar unidas, no se funden en una tercera naturaleza. Sin embargo a pesar de estas características de esta parte, a diferencia de la concepción de Tifano, es posible justificar su tipo de unión con la otra.

En efecto, para Santo Tomás, siendo el esse el elemente personificador de la naturaleza, en el misterio de la Encarnación, la persona del Verbo, que incluye la naturaleza divina y, por tanto, según ya hemos explicado, el Esse divino relativo filial, se une con la naturaleza humana de Cristo. La cual, por el contrario, carece de esse propio, pues no es persona, según se dice en la formulación dogmática del misterio. Aunque estas dos naturalezas humana y divina al unirse no constituyan una tercera naturaleza diferente de ambas, sino que permanecen siempre distintas, lo que no ocurre en la unión substancial, se puede dar otro tipo de unión que no es accidental, pues como dice Santo Tomas:

> Unio autem incarnationis, cum sit in esse personali trascendit unionem mentis beatae ad Deum, quae est per actum fruentis. (16)

De modo que la unión de la Encarnación, "unio incarnationis", la unión de la naturaleza humana de Cristo a la segunda Persona de la Santísima Trinidad, fue una unión en el esse personal del Hijo, "unio in esse personali", es decir, en el esse relativo propio del Verbo.

Esta unión es mucho mas profunda e íntima que los demas tipos de uniones, pues el Verbo hace suya a la naturaleza humana de Cristo, haciendola existir por medio de su propio esse divino. Por ello, la unión hipóstatica o unión personal es una unión "ad esse", tal como dice Santo Tomás en este otro pasaje:

Unio in persona est unio ad esse. (17)

Y asi en Cristo hay dos naturalezas, la humana y la divina, unidas en una sola persona o con una unión in esse o "ad esse".

Asi pues, si la naturaleza humana y divina de Cristo se encuentran unidas en un solo esse, el divino, éste es por tanto, el elemento que las une, el vínculo de la unión. Por consiguiente, en esta doctrina sí es posible esta unión especial o unión personal y, por tanto, los elementos que se unen pueden considerarse como partes, aunque claro está especiales, y por ello son concebibles como partes.

Por último, en tercer lugar, la concepción del supuesto de Tifano no es válida, aún suponiendo que pudiera darse una totalidad substancial que dejara de serlo al ser asumida por otra superior y, sin embargo, permanecer íntegra y completa, y que fuera por ello una parte especial, tal como sostiene Tifano que ocurre en la naturaleza humana de Cristo, y aún suponiendo que esta parte fuese realmente una parte.

En efecto, si la naturaleza humana asumida por el Verbo pudiera concebirse como una parte, junto con la otra parte, constituiría un todo, que sería Cristo. Ahora bien, entonces no se explica porque este nuevo todo obtenido, siendo tambien íntegro y completo y no uniéndose a otra totalidad superior, no es una totalidad substancial, es decir, poruqe no es una nueva persona, distinta de la persona divina. Salvo que se conciba una totalidad substancial, que permaneciendo íntegra y completa y no siendo asumida por otra no sea persona, pero entonces, de acuerdo como se ha definido al supuesto, es imposible que no lo sea.

Ø 6. Delimitación del problema del supuesto.

Suárez, en esta misma sección de la Disputación, examina la concepción del supuesto de Scoto, inmediatamente despues de la exposición y crítica de la doctrina de Enrique de Gante y Durando. La cual, como hemos visto, coincide con

la de Tifano, pues en ambas se considera que el supuesto y la naturaleza no se distinguen realmente, sino con una mera distinción de razón, ya que el concepto de supuesto, a diferencia del de la naturaleza, solo incluye el de totalidad. Además, coinciden ambas en que para justificar el misterio de la Encarnación, añaden que se distinguen porque el supuesto con la noción de totalidad implica la incomunicabilidad. Lo que por ser algo negativo, tampoco supone que entre el supuesto y la naturaleza se de una distinción real entre ambos.

La opinión de Scoto es, por tanto, la segunda opinión y coincide con la anterior en que tambien, según ella, el supuesto no añade nada real ni positivo a la naturaleza individual, y, por tanto, ambos no se distinguen realmente, o como dice Suárez:

> Secunda opinio est Scoti, In III, dist. 1, 1.1, et dist. 6, 1.1., et In I, dist. 13, et Quodl., q.19, a.3, qui ait suppositum creatum nihil rei positivae addere naturae singulari, sed solum negationem dependentiae actualis et aptitudinalis ad aliquod suppositum. (18)

Es decir, que solo se distinguen con una distinción de razón, pues el supuesto solo añade a la naturaleza algo negativo, la negación de toda dependencia.

No nos ocuparemos de la fiel exposición que hace Suárez de esta concepción de Scoto, por haberla expuesto ya en la segunda parte, ni tampoco de la crítica que le hace, ya que no añade nada que tenga que ser especialmente considerado.

Siendo estas dos opiniones falsas se puede concluir, dice Suárez al terminar esta sección, que:

> ...suppositum creatum addere naturae creatae aliquod reale positivum, et in re ipsa distinctum ab illa. Quodcirca si comparemus suppositum ad naturam, distinguuntur tanquam includens et inclusum; nam suppositum includit naturam, et aliquid addit, quod personalitas, sppositalitas aut subsistentia creata apellari potest; natura vero ex se praescindit ab hoc addito seu a subsistentia. (20)19

Asi pues, si hay que rechazar estas dos opiniones, se sigue que el supuesto añade algo real y positivo, "alie

quid reale positivum", que es distinto de la naturaleza individual, "distinctum ab illa", de modo que el supuesto incluye a este algo además de la naturaleza, "includit naturam et aliquid addit". Ahora bien, este algo es la subsistencia, personalidad o suppositalidad, "personalitas, suppositalitas aut subsistentia creata apellari potest", pues es lo que hace ser persona o supuesto a la naturaleza.

Por consiguiente, el problema del supuesto, es decir si el supuesto y la naturaleza se distinguen, que se ha planteado en la cuestión de si el supuesto añade algo real y positivo a la naturaleza, visto que la respuesta es afirmativa, consistiría en averiguar qué es este algo real y positivo. Asi pues, el planteamiento del problema queda delimitado en determinar que es la subsistencia, o este algo real y positivo.

CAPITULO II

EL FUNDAMENTO DE LA CONCEPCION DEL SUPUESTO DE SUAREZ

Ø 1. Noción suarista del esse.

Una vez, desechadas las doctrinas del supuesto de Tifano y Scoto y, por tanto, limitado el planteamiento del problema del supuesto a determinar qué es lo real y positivo que el supuesto añade a la naturaleza individual, es decir, a averiguar lo que es la subsistencia, Suárez examina las distintas opiniones que se habian dado sobre ello.

Asi, coloca como tercera opinión sobre el supuesto el considerar que la subsistencia son los principios individuantes o los accidentes. La cuarta como la opinión que cree que es la existencia, que pertenece extrínsecamente al supuesto; y la quinta, la que sostiene que es esta misma existencia, pero que el supuesto la incluye de modo intrínseco. De la exposición y crítica que hace Suárez de estas tres doctrinas, nos ocuparemos mas adelante, por afectar a lo que hemos dado como concepción auténtica de Santo Tomás.

Rechazadas tambien estas tres opiniones, Suárez, por último, refiere la doctrina de Cayetano del supuesto, que sería la sexta opinión sobre esta materia. Seguidamente, rectificándola, expone la suya propia, pues, aunque, como hemos dicho, son parecidas, sus últimos resultados son distintos. Y ello, porque parten de presupuestos diferentes.

Porque, asi como hemos demostrado, en el capítulo anterior, que la segunda doctrina del supuesto de Cayetano, que es la que expone Suárez, tiene su origen en la noción inexacta que posee Cayetano del esse tomista, igualmente la doc doctrina del supuesto de Suárez, como comprobaremos en el capitulo próximo, tiene tambien su origen en el concepto de esse que profesa que es totalmente distinto del de Santo Tomás, e incluso, tambien, a pesar de su desviación, del concepto de esse de Cayetano. De ahí que Suárez tenga que efectuar las correspondientes rectificaciones a la doctrina del supuesto de este último.

Asi pues, es necesario que antes de examinar la doctrina del supuesto de Suárez, por su influencia en las doscrinas cayetanistas posteriores, lo hagamos con el fundamento de esta concepción: la noción suarista del esse.

Ahora bien, para comprender exactamente la doctrina del esse de Suárez, es preciso examinar detenidamente su exposición sobre la estructura interna del ente, ya que, aparte de que es en ella donde se encuentra su noción del esse, es esta noción la que le conduce a considerar al ente con otra estructura distinta de como lo concibe el tomismo.

Aunque, en realidad, según Suárez, no puede decirse de que el ente creado esté estructurado, porque no admite que se de una composición real de esencia y esse. Asi, en la Disputación XXXI, en la que trata de la estructura del ente creado, dice:

> At vero iuxta nostram sententiam dicendum ex compositionem ex esse et essentia analogice tantum compositionem apellari, quia non est compositio realis, sed rationes; compositio enim realis non est nisi ex extremis in re ipsa distincta, ut ostendimus; ergo compositio ex illis non potest esse realis. (20)

Asi pues, la esencia y el esse no se componen realmente, porque solo puede darse una composición real en elementos que se distingan en la realidad, como es evidente, y la esencia y el esse no se distinguen en ella, sino solo

con una distinción de razón, tal como lo ha demostrado ya.

En efecto, Suárez en esta misma Disputación, en que trata de la estructura del "ente finito et creato", y que titula "De essentia entis finiti ut tale est et de illius esse eorumque distinctione", niega que entre la esencia y el esse se de una distinción real.

En efecto, el primer problema que trata en esta Disputación es, como dice Suárez en el título de la sección primera:

> An esse et essentia entis creati distinguatur in re (21)

Pero antes de tratar este problema, que es el primero que presenta la determinación de la estructura del ente creado, da una noción previa del esse, pues el ente se ha definido, recuerda Suárez, en relación al esse.

> Suppono autem per <u>esse</u> nos intelligere <u>existentiam actualem rerum</u>...Nam per existentiam res intelligitur esse <u>aliquid in rerum natura</u>. (22)

Asi pues, para Suárez, el esse es la "existentiam actualem rerum", la existencia actual de la cosa. Por tanto, por esse entiende la mera existencia, la presencia de algo en la realidad. No es que utilice el término como sinónimo del esse, es decir, como causa del existir o del hecho de encontrarse en la realidad. Tal como hemos visto, que lo empleaban Cayetano y Bañez, que toman el término "existentia" con el significado de actus essendi. Pues, el mismo Suárez, dice que la existencia es que "esse aliquid in rerum natura", que una cosa sea algo en la realidad, el mero hecho de estar presente en la realidad, el efecto formal del actus essendi.

Confunde, por tanto, el esse, el principio constitutivo intrínseco del ente, no constatable empiricamente, con la existencia o el hecho de existir, el aspecto extrínseco, constatable empiricamente, del ente y que deriva del primero, en cuanto que es la causa productora, que realiza, que hace "esse aliquid in rerum natura". De ahí que Suárez utilice ambas expresiones indistintamente, aunque mayormente la de existencia.

Ø 2. Interpretación inexacta del esse tomista.

Seguidamente, una vez aclaradas las nociones básicas, Suárez examina las soluciones ya dadas al problema, como es su costumbre. La primera corresponde a los partidarios de la distinción real entre la esencia y el esse. Suárez la expone asi:

> De hac igitur existentia creaturae variae sunt opiniones. Prima est existentiam esse rem quandam distinctam omnino realiter ab entitate essentiae creaturae. Haec existimatur esse opinio D.Thomae, quam in hoc sensu secuti sunt fere omnes antiqui thomistae. (23)

Segun Suárez, en esta primera solución, que adjudica a los tomistas, entre la esencia y la existencia de las criaturas se da una distinción real, porque se sostiene que la "existentia" es una "rem", una cosa, realidad o entidad, que se distingue realmente, de una manera total, de la esencia que es concebida como otra cosa, realidad o "entitatem", entidad distinta.

Ahora bien, esta interpretación de Suárez no es del todo acertada. En primer lugar, porque considera que la distinción real entre la esencia y el esse o actus essendi, de la que hablan los tomistas, no es más que la que se da entre la esencia y la existencia. Lo cual no es extraño pues, como hemos visto, Suárez identifica el esse con la existencia o el mero hecho de existir.

En cambio, como hemos visto en los capitulos anteriores, ni Capreolo, ni Cayetano, ni incluso el mismo Bañez, los confunden, pues Santo Tomás habia dejado muy claro que no son lo mismo. Asi por ejemplo dice en la Summa que:

> Unde solum Deus, qui est ipsum suum esse, est actus purus et infinitus. In substantiis vero intellectualibus est compositio ex actu et potentia; non quidem ex materia et forma, sed ex forma et esse participato. Unde a quibusdam dicuntur componi ex "quo est" et "quod est", ipsum enim esse est "quo" aliquid est. (24)

Asi pues, el esse en si mismo considerado, ipsum esse, es "quo aliquid est", por lo que algo es o existe, el

esse no es el hecho de que algo sea, de que exista, sino la causa de este existir o estar presente en la realidad. Por ello, se compone con el otro principio entitativo "quod est" o esencia, pues no es un estado sino un acto, tal como dice aqui Santo Tomás refiriéndose a los ángeles, que además, como hemos visto es el primero y fundamental y participado por todos.

Sin embargo, si el problema de la distinción entre la esencia y el esse, se plantea con la confusión de el esse con la existencia, tal como los confunde Suárez, entonces no puede afirmarse la distinción real entre la esencia y el esse. En efecto, si el esse para el tomismo fuese la existencia, la actualidad o el estado actual de la esencia, el hecho de encontrarse en la realidad, es estado actualidad o estado real, entonces no podría sostenerse logicamente, que este estado se compousiera realmente con la esencia realizada o existente, y por consiguiente que se distingan realmente.

Por ello el tomismo admite que la existencia de la esencia y esta esencia real no se distinguen realmente. En cambio esta esencia, sí se distingue del esse, porque éste es concebido como un principio constitutivo intrínseco del ente, pues junto con la esencia constituye al ente, y que además, sostiene a dicha esencia en la realidad, la hace estar presente, ser actual, es decir, es el que produce su existencia, de manera que por el esse se explica el porque la esencia es existente o actual, o porque la esencia es real. Por ello la esencia existente, aún no distinguiendose de su esencia puede componerse con este principio entitativo, el esse.

Asi pues, tal como lo expone Suárez, los que sostienen la distinción real concibirian a la existencia como un estado real de la esencia, que por distinguirse realmente de la esencia, se compondría tambien con ello. Es decir, la existencia sería a la vez el hecho de existir y un consti-

tutivo del ente, lo cual es absurdo. Como veremos, este es el motivo principal por el que Suárez rechaza esta opinión.

En segundo lugar, la interpretación de Suárez de esta opinión, tampoco es exacta, porque, aunque es cierto que para los "antiqui thomisthae", entre los que cita a Gil de Roma, Capreolo, Cayetano y el Ferrariense, al tratar el problema de la distinción entre la esencia y el esse, sostienen que entre ellas se da una distinción "inter rem et rem", no es que consideren, como ya hemos dicho, a la esencia y al esse como "res", como cosas o entes.

En efecto, como hemos mostrado, no se puede tomar la expresión "distinctio inter rem et rem" en un sentido estricto, como la que se da entre entes o partes del ente, que al separarse son a su vez entes; es decir, implicando separabilidad. La expresión, en estos autores, es utilizada en un sentido ámplio, incluyendo tambien la inseparabilidad propia de la esencia y el esse. No es, pues, que consideren a ambos como "res", como entidades, sino como principios entitativos del ente, que claro está no son entes, sino sus principios.

Al utilizar esta expresión, para referirse a la esencia y el esse, lo que quieren indicar estos autores, es que son reales, a pesar de ser inseparables, es decir, a pesar de ser principios entitativos. No los conciben, pues, como res, como entidades, sino como principios constitutivos del ente, de lo real, que por pertenecer a este algo real son tambien reales, pero en sí mismos no son nada, solo tienen sentido en la referencia mutua, es decir, son relaciones trascendentales, y por ello, su sentido y realidad se encuentra en la estructura que constituyen.

Lo único que se les puede objetar a estos "antiguos tomistas", es que no los denominasen adecuadamente. En cambio, Santo Tomás no utilizó esta terminologia, tan poco matizada, para referirse a la esencia y al esse. De ahí, que Suárez no asegure que esta sea la opinión de Santo Tomás, pues dice: "haec existimatur esse opinio D. Thomae", esta se piensa que

es la opinión de Santo Tomás,pero no se atreve a asegurarlo.

Ahora bien, es tambien imposible que Santo Tomás considerará a la esencia y al esse como "res", pues,por ejemplo, dice que:

> Sicut non possumus dicere quod ipsum currere currat, ita non possumus dicere quod ipsum esse sit. (25)

Es decir, asi como por la acción del correr algo corre y, sin embargo, quien corre es este algo y no el correr, de manera que no es que el correr corra, "currere currat", igualmente, dice Santo Tomás, el esse considerado en si mismo el "ipsum esse", que es por lo que el ente, "ens", o la cosa, "res" es o existe, no es o existe, "non esse sit", y, por tanto, el esse no es un ente, una "res".

Lo mismo se puede decir de la esencia, que tampoco en si misma, como ya hemos dicho, no es nada, porque solo es la medida o grado de participación en el esse, que es la actualidad de todas las esencias.

Asi pues, en el tomismo no solo no se identifica el esse o actus essendi con la existencia, sino que tampoco se considera el esse como una res, tal como asegura Suárez.

<u>Ø 3. El argumento de la identidad real de la esencia y el esse derivado de la primera confusión</u>.

La segunda solución, al problema del tipo de distinción de la esencia y el esse, que es el primero que presenta la determinación de la estructura del ente creado, la adjudica Suárez a los que admiten que entre la esencia y la existencia se da una distinción real modal. Y por último:

> Tertia opinio affirmat essentiam et existentiam creaturae, cum proportione comparata, non distinguit realiter aut ex natura rei tanquam duo extrema realia, sed distinguid tantum ratione. (26)

Asi pues, la tercera opinión solo pone entre la esencia y la existencia de la criatura una distinción de razón, porque ambas no son dos "extrema realia", extremos reales y distintos en la cosa existente, sin que en ella difieran, y solo son distintos por el pensamiento. Añade Suárez que esta opinión cree que es la verdadera.

Ahora bien, puesto que en esta opinión se habla de una distinción de razón, hay que precisar el sentido exacto en que se toman los términos esencia y existencia, pues puede dar lugar a mal entendidos. Asi lo hace Suárez a continuación. Con ello vuelve a insistir en cómo hay que concebir al esse. En efecto, añade inmediatamente que:

> Haec opinio tertia sic explicanda est, ut comparatio fiat inter actualem existentiam, quam vocant esse in actu exercito, et actualem essentiam existem. Et sic affirmat haec sententia existentiam et essentiam non distingui in re ipsa, licet essentia, abstracte et praecise concepta, ut est in potentia distinguatur ab existentia actuali, tanquam non ens ab ente. Et hanc sententiam sic explicatam existimo esse omnino veram. (27)

Asi pues, dice Suárez que la teoría será cierta si se concibe a la existencia como la existcia actual, o sea el estar actualmente presente en la realidad; y a la esencia como la "actualitatem essentiam existentem", la esencia actual existente, es decir, la esencia actual, la que se encuentra en la actualidad, en la realidad la que existe y, por tanto, es la esencia real. Por afirmarse que entre la esencia y la existencia, asi concebidas, se da una distinción de razón, no hay que creer que la esencia sea tal como está en el entendimiento, de un modo abstracto, es decir, la esencia en que se prescinde de la existencia real, y que no es mas que una esencia posible, una esencia que está solamente en potencia. Porque asi considerada la esencia no es absolutamente real, es solamente un no-ente, y entonces la esencia asi tomada se distinguiria de la existencia real como el no-ente con el ente. Por consiguiente, aqui, como en las otras opiniones, el problema se plantea en determinar la clase de distinción que hay entre la esencia y la existencia, tal como se encuentran en la realidad.

Para descubrir que tipo de distinción se da entre ambas, Suárez empieza a tratar el problema examinando que es lo que hace actual o real a la esencia concebida de este modo. Y con ello, precisa su noción peculiar del esse. En efec-

to, dice Suarez que:

> ... super est dicendum de esse, quo essentia in actu formalissime constituitur... haec constitutio non fit per compositionem talis esse cum tali entitate, sed per identitatem omnimodam secundum rem. (28)

La respuesta de Suárez es, pues, que lo constituyente de la actualidad o realidad de una esencia creada, lo que la constituye como real a una esencia real no es nada distinto de sí misma. Es decir, que la esencia real y su realidad o el estado real de esta esencia no son dos constitutivos de la esencia real, y, por consiguiente, no se distinguen realmente. Este estado real no es otra cosa que lo que se llama existencia

> ... nam esse existentiae nihil aliud est quam illud esse quo formaliter et immediate entitas aliqua constituitur extra causas suas et desini esse nihil ac incipit esse aliquid, sed huismodi est hoc esse quo formaliter et immediate constituitur res in actualitate essentae; ergo est verum esse existentiae. (29)

En efecto, la existencia es por lo que la esencia posible pasa a ser la esencia real, es decir, deja de ser no-ente para ser ente, para ser esencia actual, pasa a ser una esencia que se encuentra en un nuevo estado, en el que queda constituida en acto fuera de sus causas. La existencia es, pues, la entidad de la esencia real. La existencia no es mas que la misma esencia, y esta noción de existencia es la que fundamenta, como ya veremos, su concepción del supuesto.

Ahora bien, Suárez demuestra que esta entidad o existencia no es distinta de la esencia real con dos argumentos. El primero es el siguiente:

> Probatur primo ex dictis, quia essentia actualis differt a supra potentiali immediate per suam entitatem, ergo per illamet habet illud esse actuale per quod constituitur, etc.

Es decir, si se compara la esencia actual o real, la que se encuentra en la realidad, la esencia realizada, con la esencia potencial o posible, que no es nada absolutamente

real, se advierte que se diferencian por la entidad o realidad de la primera. Por tanto, la esencia real está constituida por su entidad o realidad. Por consiguiente, tal entidad o realidad es lo que constituye a la esencia. De ahí, se deriva que la esencia real no podrá distinguirse realmente de esta entidad o realidad, porque es idéntica a si misma. Como esta entidad no es mas que la existencia, ésta no se compondra con la esencia real y tampoco, por tanto, se distinguirá realmente de ella.

Lo que aquí se demuestra es cierto, pues, como hemos dicho mas arriba, el estado actual de la esencia no se distingue en la realidad de la esencia actual o real; o lo que es lo mismo, la existencia de la esencia no se distingue realmente de la esencia existente, sino que se identifican. Sin embargo, el problema de la distinción entre la esencia y el esse no se plantea de este modo.

En efecto, el problema es otro. Se trata de averiguar si para que la esencia real existente sea real, exista, no se requerirá otro elemento intrínseco que la realice, que la haga ser su entidad o realidad. Es decir, que si para que esta esencia exista o esté fuera de las causas no necesitará de un principio interno del ente mismo, que la sostenga desde dentro, que la realice o le confiera la actualidad, la existencia. Entonces este elemento si podrá componerse realmente con la esencia y, por tanto, distinguirse de ella.

En definitiva, el problema de la distinción real entre la esencia y el esse, no es idéntico al de si la esencia y la existencia se distinguen, que no se distinguen es aceptado, naturalmente, tambien por los tomistas, sino que el problema es averiguar de si para ser actual o existir solamente se requiere la esencia, sin ningún elemento intrínseco entitativo que la sostenga en la realidad, que sea la causa intrínseca de su existir. Es decir, de si, tal como sostiene Suárez es solamente actual por el influjo externo a ella de la causa eficiente.

Como hemos visto, el tomismo niega que sea asi, sosteniendo que es preciso, para que la esencia sea real o exista, el esse o actus essendi. Que se compone con la esencia y la hace estar presente en la realidad, distinguiéndose, por tanto, de ella, de modo real.

Suáréz no puede plantearse de esta forma el problema, porque, como hemos dicho, concibe al esse por la mera existencia. No es extraño, por tanto, que con esta confusión niegue que se de una confusión real entre la esencia y el esse, porque lo que hace es substituir el esse o acto de ser por la mera existencia. Por tanto,lo que en definitiva demuestra Suárez en que entre la esencia y la existencia, o el hecho de existir, no se da una distinción real. Lo cual es admitido por el tomismo. Lo que no demuestra que no se de una distinción real entre la esencia y el esse.

Afirmada la identidad entre la esencia y el esse, concebido por Suarez como la mera existencia, no le será dificil mostrar que entre ambos se da una distinción de razon, como ya veremos. Por consiguiente, el motivo por el que Suárez niega la distinción real entre la esencia y el esse, defendida siempre por el tomismo y por el que propone una nueva solución, es la confusión entre el esse y la existencia.

<u>Ø 4. El argumento de la identidad real de la esencia y el esse derivado de la segunda confusión.</u>

La segunda demostración que da Suárez de que la esencia real no se compone con su entidad o existencia, y por tanto, que no se distinguen ambas, no está basada como la anterior en el examen de la esencia real en si misma, sino que polemicamente con la primera opinión, tal como él la ha caracterizado,quiere mostrar que es imposible que la esencia se componga con la existencia.

> Secundo declaratur in hunc modum: nam vel essentia actualis distinguitur ex natura rei ab existentia, vel non. Si non, manifestum est nullum habere esse distintum, quo in tali actualitate constituatur. Si vero distinguitur, ergo etiam distinguitur ex natura rei esse essentiae actualis

ab esse existentiae actuali: ergo esse essentiae actualis non distinguitur ex natura rei ab actuali essentia, alioqui in infinitum procederetur: ergo in omni opinioni illud esse qui constituitur essentia actualis ut sic, non potest esse distinctum ex natura rei ab ipsa. (30)

Asi pues, se demuestra tambien que la esencia actual no se compone realmente con su actualidad o realidad, lo que hemos llamado su existencia, si se considera la posibilidad de la distinción real entre ambas. En efecto, en cuanto a esta distinción puden darse dos posibilidades, que la esencia actual se distinga realmente de la existencia o que no se distinga. En este último supuesto de la disyuntiva, no es necesario que se de otra entidad que constituya la realidad o entidad de la esencia actual, es decir, no es necesaria la entidad de la existencia, porque la esencia real no es distinta realmente de su entidad o existencia. Por consiguiente en este caso no se da una composición real entre la esencia actual y la existencia.

Si se acepta el otro miembro de la disyunción, es decir, si se acepta que la esencia actual o real, la esencia que existe, se distingue realmente de su actualidad, realidad o existencia, entonces ocurre que esta existencia, que Suárez llama aquí "esse essentiae actualis", el ser o entidad de la esencia actual, pues es lo que respondería de la entidad o actualidad de la esencia real, por ser tambien ella misma una realidad o actualidad, tambien debe distinguirse de su entidad o existencia, es decir, de lo que confiere su existencia o como dice Suárez, del "esse existentiae actuali", del ser o entidad o existencia de esta existencia actual. A su vez esta existencia de la existencia, tendrá que distinguirse de la otra entidad que le confiere a ella la existencia y asi sucesivamente.

Por tanto, si se quiere evitar un regreso infinito a través de distintas entidades, hay que negar esta segunda posibilidad y admitir que el "esse essentiae actualis" o la existencia de la esencia actual no se distingue realmente de

la "actuali essentia", de la esencia actual, y que, por tanto no se da una composición real entre ellas, y por consiguiente, la esencia actual se constituye como actualidad o existente por ella misma.

Suárez al enunciar su opinión, dice que es precisamente por esta demostración, por la que hay que sostenerla.

> Eius que fundamentum breviter est, quia non potest res aliqua intrinsece ac formaliter constitui in ratione entis realis et actualis per aliud distinctum ab ipsa, quia, hoc ipso quod distinguitur unum ab alio tamquam ens ab ente, utrumque habet quod sit ens, ut condistinctum ab alio, et consequenter non per illud formaliter et intrinsece. (31)

De manera que el fundamento de su opinión, es decir, la negación real entre la esencia y el esse, consiste que una "res", una cosa, realidad o "ens", no puede estar constituida "intrinsece ac formaliter", intrinseca y formalmente, para ser un ente, por otra realidad o ente distinto de él, ya que si lo fuera, como ambos se distinguen como dos entes o "res" cosas, uno de ellos ya no puede ser el constitutivo formal intrínseco del otro.

Aplicándolo al caso particular de la esencia y el esse, tendríamos que la esencia actual, que es una res, estaría constituida por otra realidad distinta a ella la res de la existencia, que le conferiria el ser entidad, lo cual es imposible.

Ahora bien toda esta demostración de la imposibilidad de la composición y distinción real tampoco afecta a la doctrina tomista, porque está basada en el segundo aspecto por el que está mal planteado el problema, el considerar que la esencia y la existencia son "res", entidades, cosas, y que entre ellas se da una distinción real, como entre los entes separables. Ya hemos dicho, que por el contrario son principios o constitutivos de una res, del ente, y por tanto, intrínsecos al mismo y que la distinción que se da entre ellos es una distinción real, no como entre res y res, sino como entre principios constitutivos reales.

Ø 5. La distinción de razon del esse y la esencia real y la contingencia del ente creado.

Una vez demostrado que entre la esencia real o actual y la existencia no se da una distinción real, solo queda que la distinción entre ambas sea de razón. Y esto es lo que a continuación concluye Suárez.

> Dico tertio, in creaturis existentiam et essentiam distingui, aut tamquam ens in actu et in potentia, aut, si utraque actu sumatur, solum distingui ratione cum aliquo fundamento in re, quae distinctio satis erit ut absolute dicamus non esse de essentia creaturae actu existire.

Asi pues, entre la esencia y la existencia son posibles dos distinciones. En primer lugar, si, como se ha dicho, la esencia se considera abstractamente, como la esencia posible, entonces se distinguen como el ente en potencia o no-ente, para Suárez, y el ente en acto o ente es decir, como la nada con una realidad.

En segundo lugar, "si utraque actu sumatur", si se toma a ambas, a la esencia y existencia, en acto, es decir, si tambien se considera a la esencia como actual o real, a la esencia que se encuentra en la realidad, la esencia existente, entonces la distinción es de razón. Suárez precisa cual es la clase de distinción de razón que se da entre la esencia y la existencia de una criatura, añadiendo que es una distinción de razón "cum fundamento in re", con un fundamento en la realidad. Es decir, la que antes ha llamado "secundum rem conceptum", según la cosa concebida, o distinctio rationis ratiocinatae, de razon razonada.

Asi pues se trata de una distinción que por ser de razón, por virtud de la inteligencia se da entre dos conceptos abstraidos de una misma realidad, pero se distinguen "cum fundamento in re", en cuanto que la realidad ofrece a la inteligencia la ocasión de formar conceptos que corresponden a aspectos reales de dicha realidad, aunque estos aspectos en ella, no sean realmente distintos.

Antes de demostrar que esta es efectivamente la clase de distinción, en este mismo texto, añade Suárez que tal distinción salva el caracter contingente de la criatura. Porque, por afirmarse que en las criaturas su esencia y su existencia son idénticas en la realidad, podría parecer que, con ello, se afirmara tambien que no son contingentes, que existen de un modo necesario; es decir, que su existencia perteneciera a su esencia. Suárez precisa que no es así, pues esta clase de distinción de razón es suficiente para sostener que las criaturas son contingentes.

Para demostrar que entre la esencia creada y su existencia se da esta distinción, y que con ella no se compromete el caracter contingente de las criaturas, parte Suárez de la contraposición entre el ente necesario y el ente contingente.

> Ad intelliguendam hanc distinctionem et locutiones quae in illa fundantur, oportet supponere (id quod certissimum est) nullum ens praeter Deum habere ex se entitatem suam, porut vera entitas est...; nulla enim entitas extra Deum est nisi per efficientiam Dei. (32)

Asi pues, Dios tiene de sí mismo su entidad, su esencia existente. Las criaturas tienen su entidad, su existencia no de si mismas, sino por la eficiencia de Dios. Por consiguiente, tal como añade Suárez:

> Atque hinc colligitur quo sensu verissime dicatur actu existere esse de essentia Dei et non de essentia creaturae. Quia, nimirum, solus Deus ex vi suae natura habet existere absque alterius efficientia, creatura vero ex vi suae naturae non habet actu existere absque efficientia alterius. (33)

Es decir, que en este sentido, o sea en cuanto a la eficiencia, la existencia pertenece a la esencia de Dios, porque existe en virtud de su esencia, sin necesitar de la eficiencia de otro. En cambio, la existencia, o la entidad de la esencia, no es de la esencia de la criatura, porque no existe o posee tal entidad o actualidad de sí misma; por su sola fuerza de esencia no le basta para tener tal entidad, sino que necesita de la eficiencia de otro para adquirirla.

Suárez, a continuación, indica que se puede comprobar que la entidad actual o existencia de la esencia no pertenece a la esencia de la criatura, si se tiene en cuenta:

> ...ut intellectus noster, qui potest praescindire ea quae in re non sunt separata, possit etiam creaturas concipere abstrahendo illas ab actuali existentia, quia cum non necessario existant, non repugnat concipere earum naturas paescindendo ab efficientia, et consequenter ab actuali existentia.

En efecto, el entendimiento puede constituir conceptos cuyo contenido sea un aspecto de la realidad, y que en ella no este separado de otros. Por tanto, puede concebir a la criatura sin que en su concepto se incluya la existencia actual, y ello, porque ésta no existe necesariamente, no posee la entidad actual de si misma, sino por la eficiencia de otro, como se ha dicho. Ocurre entonces que:

> Ex hoc autem modo concipiendi nostro fit ut in re sic concepta, praesundendo ab actuali entitate, aliquid consideretur tamquam omnino intrinsecum et necessarium et quasi primum constitutivum illius rei quae tali conceptione obiicitur; et hoc vocamus essentiam rei, quia sine illa nec concipi potest; et praedicatur quae inde sumuntur, dicuntur ei omnino necessarium et essentialiter convenire, quia sine illis neque esse neque concepi potest, quambis in re non semper conveniant, sed quando res existit. Atque ex opposita ratione ipsum actu existere seu esse actualem entitatem negamus esse de essentia, quia praescindi potest a praedicto conceptu...

Asi pues, concibiendo a la criatura abstrayendola de su entidad actual o existencia, se obtiene el concepto de su esencia, en el que todos sus contenidos son intrínsecos y necesarios, y, por ello se pueden predicar de ella de modo necesario, ya que la esencia no puede encontrarse en la realidad sin ser concebida sin estos elementos esenciales. Por consiguiente todos estos constitutivos pertenecen necesariamente a la esencia, y no puede prescindirse de ellos al concebirla.

En cambio, puesto que se puede prescindir del la existencia o entidad actual, "ipsum actu existere seu esse

actualem entitatem negamus esse de essentia", hay que negar que el existir actualmente o el ser entidad pertenezca a la esencia de la criatura. La existencia no pertenece o está incluida necesariamente en la esencia. En cambio, en Dios, añade Suárez:

> Quae omnia secus contingunt in Deo, quia, cum sit ens ex se necessarium, concipi non potest per modum entis potentialis, sed actualis tantum, et ideo actu esse vere dicitur de essentia eius, quia actu esse illi necessario convenit et in re ipsa et in omni vero conceptu obiectivo divinitatis. (34)

Es decir, que Dios no puede ser concebido, tal como ocurre en la criatura, como mera esencia, abstrayendola precisivamente de la existencia. En efecto, Dios existe necesariamente, posee su existir de sí mismo, sin la eficiencia de otro que se la confiera. Por ello, se dice que la existencia pertenece a su esencia, está incluida en ella, de modo que es un predicado necesario. Por tanto en el concepto de su esencia tiene que estar incluido necesariamente su existencia, no pudiendose prescindir de ella, como se puede hacer en las criaturas.

Ø 6. El fundamento objetivo de la distinción de razon de la esencia y el esse.

Una vez comprobado que la existencia actual no pertenece necesariamente a la esencia de la criatura, o a lo que denominamos esencia de la esencia real o actual o esencia existente, y que por ello se puede concebir a esta última como mera esencia, como esencia no existente, sin que implique contradicción y teniendo en cuenta, como ya se ha demostrado, que entre la esencia real y su estado de realidad o existencia no se da una distinción real, se puede concluir que que:

> Dicendum ergo est eamdem rem esse essentiam et existentiam, concipi autem sub ratione essentiae, quatenus ratione eius constituitur res sub tali genere et specie... At vero haec eadem res concipitur sub ratione existentiae, quatenus est ratio essendi in rerum natura et extra causas.

Es decir, que en la realidad son idénticas la esencia real y su existencia. Tanto una como otra son una misma realidad. Sin embargo, esta única realidad puede concebirse de dos modos diferentes, se pueden formar dos conceptos con contenidos distintos. Asi, podemos formarnos el concepto de esencia, que es esta realidad en cuanto definible y, por tanto, como instalable en un determinado género y especie. La posibilidad de formarse este concepto, la hemos visto en el pá rafo anterior.

Ahora bien, puede tambien constituirse otro concepto, en el que se signifique esta realidad en cuanto que es por lo que está presente en la realidad, o por lo que se encuentra fuera de sus causas. Se concibe, pues, a la misma realidad de la que se obtenia el concepto de esencia, en cuanto se consideraba en su aspecto esencial, pero ahora se considra en el aspecto de la existencia. Este otro concepto es posible constituirlo porque:

> Nam, quia essentia creaturae non hoc necessario habet ex vi sua ut sit actualis entitas, idco, quando recipit entitatem suam, concipimus aliquid esse in ipsa quod sit illi formalis ratio essendi extra causas; et illud sub tali ratione appellamus existentiam quod, licet in re non sit aliud ab ipsamet entitate essentiae, sub diversa tamen ratione et descriptione a nobis concipitur...

Es pues por el mismo motivo por el que la inteligencia considera a la esencia real de la criatura como mera esencia, que, como se ha dicho, es que la esencia de la criatura no posee de si misma el ser actual o existente. En efecto, en cuanto que dicha esencia debe su entidad actual a otro, se concibe que hay en ella la existencia; es decir, algo que es la causa por la que se mantiene presente en la realidad, algo por la que se constituye fuera de sus causas. Ahora bien, en la realidad esta existencia no es distinta de la esencia, abstraida de la existencia, pues no es otra cosa que su entidad, pero el concepto que se forma es distinto.

Asi pues, el que la esencia de la criatura no posea

su entidad o existencia de si misma es el fundamento por el que se pueden concebir la existencia y, como tambien se ha dicho, es el mismo por el que se puede concebir la esencia, ya que:

> Ex hoc enim fit ut essentiam creaturae nos concipiamus ut indifferentem ad esse vel non esse actu, quae indifferentia non est per modum abstractiones negativae, seb praefisivae; ...et hoc modo concipimus essentiam sub ratione essentiae ut potentiam; existentiam vero ut actus eius.

Es, pues, tambien el motivo por el que se pueda concebir a la esencia de la criatura como potencia; no que lo sea realmente, sino que solo "concipimus", la concebimos, en cuanto que no es actual, por prescindir de su actualidad misma del existir, y a la existencia, entonces, se la concibe como su acto.

Por tanto, aunque estos dos conceptos, de esencia y existencia de la esencia real no correspondan a realidades distintas, son distintos entre sí por diferir su contenido, y, por ello, puede decir, seguidamente, Suárez:

> ...quod ad distinctionem rationis sufficit. Huius autem distinctionem fundamentum ut, quod res creatae de se non habent esse et possum interdum non esse.

Suficiente es, pues, para que la esencia y la existencia se distingan con una distinción de razón, tal como se queria demostrar. Además, en esta demostración se advierte que esta distinción es impuesta por la misma realidad. Es decir que tiene un fundamento objetivo, que es el hecho de que por no tener la entidad actual o la existencia de si misma, pueden o no existir o sea que no existen necesariamente, que son contingentes. Por consiguiente:

> Haec ergo ratione dicimus hanc distinctionem rationes habere in re aliquod fundamentum, quod non est aliqua actualis distinctio quae in re intercedat, sed inperfectio creaturae, quae, hoc ipso quod ex se non habet esse et illud potest ab alio recipere, ocassionem praebet huic nostrae conceptioni. (35)

Queda, pues, tambien demostrado porque la distinción entre la esencia y la existencia, tal como se encuentran en la realidad, es una distinción de razón con fundamento en la realidad. Fundamento, insiste Suárez, que no es una distinción real, sino una imperfección de la criatura, el ser contingente.

Con esta clase de distinción queda, pues, asegurado el caracter contingente de la criatura. Por ello, añade Suárez, que:

> Ex quo manifeste fit ut ad veritatem huius locutionis non sit necessaria distinctio ex natura rei inter esse et rem quius dicitur esse, sed sufficere ut illa res non habeat entitatem suam, vel potius ut non sit neque esse possit illa entitas nisi ab alio ficit, quia per illam locutionem non significatur distinctio unius ab alio, sed solum conditio, limitatio et imperfectio talis entitatis quae non habet ex se necessitatem ut sit id quod est, sed solum id habet ex influxu alterius. (36)

Asi pues, que la existencia sea de la esencia de Dios, y, en cambio, que no lo sea de la esencia de la criatura; es decir, para explicar que esta última es contingente y dependiente, no es necesario sostener la distinción real entre la esencia y la existencia o "esse", pues es suficiente, la distinción de razón con fundamento in re. Ya que, como acabamos de ver, con ella se dice que la esencia de la criatura no posee su entidad o existencia, "esse", de si misma, que necesita de la eficiencia de Dios, y, por tanto, que puede o no existir, y que depende de otro; y esto no es asegurar una distinción real entre ambas, sino solamente mostrar la imperfección o limitación de la criatura.

Ahora bien, esta demostración, de que el tipo de distinción que se da entre la esencia y el "esse" es una distinción de razon con un fundamento in re, aunque es perfectamente correcta, solamente es v+alida si es verdadero que son idénticos en la realidad la esencia y el "esse".

Suárez cree que si, pues ha probado anteriormente,

como hemos visto, que es falso que la esencia y el "esse" se distingan con una distinción real. Sin embargo, su demostración no prueba que no se distingan realmente la esencia y el esse, ya que, como se ha dicho, confunde el "esse" con la mera existencia, con el hecho de encontrarse en la realidad.

Es esta confusión la que se conduce a sostener toda su concepción sobre el "esse", que acabamos de ver. Y con ella, ha caracterizar al ente con una estructura peculiar. Igualmente, esta confusión es lo que le lleva a dar una nueva doctrina del supuesto, pues como comprobaremos en el próximo capítulo, se fundamenta en esta noción del esse, que hemos examinado aqui.

CAPITULO III

LAS RECTIFICACIONES DE SUAREZ A LA DOCTRINA DE CAYETANO

Ø 1. Primera rectificación: el modo de la subsistencia y el modo de unión substancial.

Examinada la doctrina del esse de Suárez, podemos ya exponer su concepción del supuesto, en la que por primera vez se introduce en su explicación un modo substancial, que es una consecuencia lógica. Como hemos dicho, la última solución al problema del supuesto, que refiere Suárez, en su examen a las distintas soluciones de sus predecesores al mismo, es la de Cayetano.

El motivo es porque, por un lado, es una complicación de las anteriores; y Suárez ha expuesto las otras concepciones desde la mas simple, en cuanto a elementos metafísicos, a la mas compleja. Por el otro, porque da su solución despues de haber rechazado todas estas doctrinas; y expone la suya como el resultado de una serie de modificaciones y precisiones a esta doctrina del supuesto de Cayetano. Pues, ambas tienen en común el definir a la subsistencia como algo real y positivo, que sin ser el esse termina a la naturaleza individual; y difieren, aparte de que Suárez la caracteriza como un modo substancial, por la distinta caracterización de la estructura del ente, consecuencia de su diferente noción del esse, como acabamos de ver.

Esta doctrina de Cayetano la coloca Suárez en la sexta opinión sobre lo que es el supuesto. La resume exactamente del siguiente modo:

> Primo, subsistentiam creatam esse quandam entitatem omnino realiter distinctam ab essentia et ab existentia naturae substantialis... Secundo, ait haec sententia proprium munus et quasi formalem effectum subsistentiae esse constituere subiectum proprium existentiae substantialis et aliarum proprietatum personalium, ut sunt filiatio, operatio et similes... Ex quo additur tertio, iuxta hanc sententiam, personalitatem esse aliquid prius ordine naturae quam sit existentia, et, a fortiori, quam caeteri actus qui manant a supposito vel in eo recipiuntur. Ac denique (quod mirabile est), addit Cayetanus hanc entitatem non facere compositionem cum natura, quia non est forma neque accidens eius, sed purus terminus,... (37)

Es decir, que la subsistencia o este algo real y positivo que el supuesto añade sobre la naturaleza individual, según Cayetano, se caracteriza por:

1º. Por ser una entidad y, por tanto, se distingue con distinción real de la naturaleza individual y de la existencia substancial.

2º. Porque su función propia es hacer a la esencia individual apta para recibir la existencia substancial, es decir, que la dispone para existir por si.

3º. Como consecuencia de lo anterior, esta entidad, que deja preparada a la naturaleza individual para recibir a la existencia y a los accidentes, ya que estos últimos se atribuyen al supuesto y no a la naturaleza, viene antes que la existencia y los accidentes.

4º. Es un término puro. Es decir, no es parte de la naturaleza, sino que simplemente la termina, sin formar una composición con ella.

Suárez despues de criticar estos puntos, los rectifica oponiendo otros cuatro. En primer lugar, con respecto a que la subsistencia es una entidad afirma, por el contrario que:

> ... non esse tamen entitatem, sed modum substan-

tiale, atque ita non directe, sed reductive poni in praedicamento substantiae.

En contra la afirmación de Cayetano, que la subsistencia es una entidad, Suárez sostiene que es un modo substancial. Puesto que, como ya hemos dicho, Cayetano caracteriza a la subsistencia como una entidad, nunca utilizo la expresión modo substancial, tal como corrientemente se le atribuye.

Asi pues, según Suárez lo que el supuesto añade a la naturaleza individual es un modo, y precisa que es substancial, porque sin pertenecer propiamente al predicamento de la substancia, como lo son la materia y la forma, se coloca reductivamente en él, como un principio de la substancia.

Compara este hecho con lo que ocurre con el modo que realiza la unión de la materia y la forma, que describe como:

> ...nam unio materiae cum forma aliquid substantiale est, et non est materia, nec forma, nec compositum, implicite vero in composito involvitur.Ad eundem ergo modum dici poterit de subsistentia, sive Aristóteles illam cognoverit, sive non.(38)

La materia y la forma, por tanto, no se unen directamente, sino que su unión es "aliquid substantiale", algo que es substancial. Sin embargo, no es ninguno de los principios constitutivos de la substancia compuesta, según Aristóteles, la materia y la forma. Ni tampoco es la conjunción de ambas, sino que es un "aliquid" que es substancial, es decir, que está implícito en el compuesto substancial.

Mas adelante Suárez, en otra Disputación, precisa lo que es este algo que verifica esta unión de la materia y la forma.

> ... substantia composita distinguitur in re ipsa a materia et forma simul seu agregatum sumtis, tamquam includens utramque earum et addens realem unionem substantialem earum inter se, quae est aliquid in re ipsa distinctum ab eis et ab aggregato earum, non ut res realiter distincta, sed ut realis modus.

Asi pues, el compuesto substancial se distingue realmente de la materia, de la forma y de las dos conjuntas; es decir, no es meramente el agregado de estos dos principios, porque, aunque los incluye, el compuesto posee un "aliquid", que, por tanto, es tambien substancial, pero que no es una entidad, sino un "realis modus", un modo real, que llama union substancial.

La necesidad de apelar a este modo real de unión substancial, se explica porque al sostener Suárez la identidad de la esencia y la existencia, tiene que considerar a la esencia substancial material como existente. Y, por consiguiente, la materia y la forma serán dos actos entitativos, e incluso podrán existir separados. Entonces se plantea el problema de como es posible su unión, ya que, como continua diciendo el mismo Suárez:

> ...immo in eodem spatio simul esse poterant, nondum existente tota composita substantia, si illa praesentia tantum eis et localis; ergo substantia composita ut sic aliquid in re ipsa addit aggregato duarum partium, separabile ab ipsis et consequenter distinctum ab ipsis... Quod autem it quod compositum addit utrique parti nihil aliud sit quam unio substantiales, probatur quia sine bae unione impossibile est consurgen totam substantiam...(39)

Asi pues, no basta que la materia y la forma esten reunidas localmente para formar un compuesto substancial, necesitan de un principio interno del compuesto que las una substancialmente; y este es la unión substancial, "unio substantiales", que no es otra entidad, sino un modo. El cual por pertenecer al compuesto es tambien substancial. De la misma forma que tiene que serlo el modo de la subsistencia o modo substancial.

En la doctrina de Santo Tomás el problema de la unión de la materia y la forma no se plantea, porque al distinguir realmente la esencia y el esse, los principios constitutivos de la esencia no son entidades. Por ello afirma Santo Tomás que:

> Ex duobus aut pluribus non potest fiere unum si non sit aliquid uniens, nisi unum earum se habeat ad alterum ut actus ad potentiam sic enim ex materia et forma fit unum, nullo vinculo extraneo eos colligante. (40)

Es decir, que para unir, para hacer uno dos entes, es necesario algo que los una, tal como verdaderamente dira Suárez. Ahora bien, la materia y la forma no necesitan "nullo vinculo extraneo eos colligante", ningún vínculo extraño que las junte, porque estan en relación de potencia y acto, es decir, porque son relaciones trascendentales, como la potencia y el acto. Por tanto, están correlacionadas mutuamente, y solo tienen sentido en el compuesto en que se encuentran. Por consiguiente, no hay que buscar otra causa para explicar su unión.

Por consiguiente, en definitiva lo que el supuesto añade a la naturaleza, o sea la subsistencia, para Suárez no se distinguiría realmente de esta naturaleza individual, como entre dos entidades, sino con una distinción modal. En efecto, pues dice Suárez, por último, con respecto a esta primera rectificación que:

> Dico secundo: it quod suppositum creatum addit supra naturam distinguitur quidem in re ab ipsa natura, non tamen omnino realiter, tamquam res a re, sed <u>modaliter</u>, ut modus rei a re. (41)

<u>Ø 2. Segunda rectificación: El modo substancial y el modo de unión accidental</u>.

Respecto a la función propia de completar a la naturaleza individual, para hacerla apta para recibir la existencia substancial, que atribuye Cayetano a la subsistencia, es negada por Suárez porque:

> ... quia secundum esse essentiae iam natura est omnino completa neque indiget alia determinatione praesertim cum iam supponatur contracta usque ad individuationem et singularitatem; sic igitur concepta secundum esse essentiae proxime ac immediate indiget (ut modo concipiendi nostro loquamur) existentia, quia fiat ens actu, posquam vero est essentia in actu, solum indiget modo existen-

di in se ac per se; hic ergo ultimus est terminus naturae secundum existentiam eius, et hoc est proprium manus suppositalitatis. (42)

Asi pues, Suárez le objeta a la concepción de Cayetano que si se considera a la mera naturaleza individual, es decir, en el solo aspecto esencial, se advierte que está ya completada, pues se encuentra individualizada. Por tanto, no necesita de una entidad, que, según Cayetano, sería la subsistencia, para completarla en el orden esencial. Por consiguiente, lo único que requiere esta naturaleza no es una entidad esencial, sino la existencia.

Suárez precisa que esto último es un modo de hablar, ya que al afirmar que la esencia recibe a la existencia, hay que entenderlo según él "modo concipiendi", según el modo de concebir, puesto que Suárez no admite, como Cayetano, una distinción real entre ambas.

Por consiguiente, continua diciendo Suárez, sin necesidad de apelar a la subsistencia para explicar la unión de la esencia y la existencia, la subsistencia no puede cumplir la función que le atribuye Cayetano.

En este mismo texto, Suárez pasa a continuación a explicar cual es su verdadero oficio. Una vez, según ha dicho, la naturaleza individual posee su existencia, es decir, es una esencia individual actual, solamente necesita para ser supuesto, subsistir; es decir necesita solo existir en si y por si. Por consiguiente, hay que admitir que recibe el "modo existendi in se ac per se", el modo de existir en sí y por si o sea el modo substancial que es el último término de la naturaleza. La subsistencia, por tanto, no es de orden esencial, sino que por modificar a la existencia, por hacerla que sea un existir determinado, existir en si y por sí, es de orden existencial; es decir, completa a la naturaleza en cuanto es existente.

Por consiguiente, la función propia de la subsistencia es hacer que la naturaleza existente exista en si y por si.

Esta función puede demostrarse en primer lugar:

> ...ex modo opposito, qui est esse in alio. Nam, in forma accidentali, actu inesse alteri est quasi ultimus terminus seu modus talis formae secundum existentiam eius. Accidens enim, quamvis ex vi suae existentiae sit aptum et proprensum ad inhaerendum, non tamen est actu inhaerens, ex vi solius existentiae, sed indiget speciali modo inhaerendi, qui est veluti ultimus terminus existentiae ipsius. (43)

Asi pues, se puede comparar esta determinación de existir en si y por si con su opuesta, existir en otro, o sea la que modifica la existencia del accidente, o el modo de existir en otro.

Suárez puede hacer esta comparación, porque al igual que considera a la materia y la forma como entidades, consisdera que la substancia y los accidentes son tambien entes. Asi, dice explicitamente que con respecto al accidente:

> Sed nihilominus dicendum est non obstante hac analogia, ens absolute et sine additio praedicari posse de accidente... (44)

De manera que el término "ens" puede predicarse de manera absoluta, "absolute et sine additio", del accidente, y por ello los accidentes tienen una existencia, de la misma forma que la posee la substancia.

Al ser, pues, los accidentes entes, igual que la substancia, se plantea el mismo problema que en la estructura substancial de materia y forma; es decir, el explicar como es posible la unidad del compuesto, que tendría que ser de varios entes. Igual que en el compuesto substancial, Suárez tiene que apelar, para resolverlo, a un modo de unión de la substancia y de los accidentes, a un"modo inhaerendi", a un modo de inhesión.

Este modo haría posible la unión de la substancia y los accidentes, ya que como explica Suárez en esta Disputación, aunque la existencia propia del accidente tiene una aptitud e inclinación para unirse a la substancia; es decir, que ya es apta para estar o existir en otro, no está unida

o existiendo en otro por si misma. Por consiguiente, necesita de un modo, que es el modo de unión accidental. Este modo, por tanto, complementa a la existencia del accidente modificándola de forma que ésta ya no es una mera existencia accidental, o sea una existencia apta para existir en otro, sino que es un existir en otro actualmente, y, por ello, une al accidente con el otro, es decir, con la substancia.

Este problema, como el anterior de la unión de la materia y la forma, no se plantea en el sistema metafísico tomista. En efecto, para Santo Tomás los accidentes existen, se encuentran en la realidad, y de un modo distinto a como existe la substancia, es decir, que su existencia es distinta de la existencia substancial. Ahora bien, ambas existencias son el efecto formal de un único esse, el esse substancial, ya que los accidentes no pueden tener un propio acto de ser.

En efecto, si subsistir es existir en si y por si, por cuenta propia, y el existir en general es un efecto del esse, la causa del existir en sí mismo y por cuenta propia será el poseer un esse propio. Por consiguiente, lo que hace subsistir es poseer un esse propio. Ahora bien, si el accidente poseyese un esse propio, entonces subsistiría y, por consiguiente existiría en si y por si. Con lo cual, ya no sería un accidente, porque el accidente existe en otro y por otro. Por tanto, siendo la existencia un efecto del esse, la única causa de la existencia accidental tiene que ser el esse substancial.

De ahi que Santo Tomás diga:

> Omne quod est in genere substantiae est compositum reale compositione, eo quod id quod est in praedicamento substantiae est in suo esse subsistens et oportet quod esse suum sit aliud quam ipsum... Sunt tamen quaedam in praedicamento substantiae per reductionem, ut principia substantiae subsistentis, in quibus praedicta compositio non invenitur; non enim subsistunt, ideo proprium esse non habent. Similiter accidentia quia non subsistum, non est eorum proprie esse, sed subiectum est ali-

> quale secundum ea, unde proprie dicuntur magis entis quam ens. Et ideo, ad hoc quod aliquid sit in praedicamento aliquo accidentis non requirirut quod sit compositum compositione reali solumodo compositione rationis ex genere et differentia. (45)

Es decir, que la substancia es quien posee un esse propio, por eso se habla de una composición real de la esencia substancial con su esse; y es la substancia quien subsiste, existe en si y por si. En cambio, añade Santo Tomás que los principios substanciales, como la materia y la forma, no son subsistentes, no subsisten, pues "ideo proprium esse non habent", no tienen un propio acto de ser. Lo cual nos confirma, como hemos dicho antes, que la causa del subsistir es poseer un esse que sea propio y no de otro. Además, que el problema de la unión de la materia y la forma, como se ha dicho, no se da, pues la materia y la forma no son dos entidades, como dice Suárez, ya que no poseen un esse propio, sino el del todo. Por consiguiente, aunque tengan una existencia, existen en virtud de un único acto de ser.

Parecidamente, añade Santo Tomás, puesto que los accidentes no subsisten, no existen en si y por si "non est earum proprio esse", no tienen un esse propio, sino el del "subiectum", el de la substancia. De ahi, que no se de en ellos una composición real de esencia y esse, y por tanto, que no sean propiamente entes, sino que se refieren al ente, "magis entis quam ens", es decir, son relaciones. Asi pues, al igual que la estructura materia y forma, en la estructura substancia accidentes sus elementos son principios constitutivos, relaciones trascendentales, no pudiendose concebirse sin su referencia mutua. Por tanto, no se plantea el problema de la unión de estos elementos.

En cambio, a Suárez los accidentes se le convierten en entes, porque al no distinguir realmente la esencia y la existencia, entonces las esencias accidentales existen, y son entes, necesitando un modo de unión accidental para unirse a la substancia.

Ahora bien, aunque Suárez no hubiera negado tal distinción, desde el momento que confunde al esse, el principio real constitutivo del ente, con la existencia, la mera presencia en la realidad del ente, que es un efecto de la íntima perfección del esse, confusión que precisamente le llevó a negar logicamente la distinción entre la esencia y el esse, tendria que llegar a la misma conclusión. Lo cual, es una prueba mas de la necesidad de distinguir en el sistema tomista el acto de ser de la existencia.

En efecto, los accidentes existen de manera distinta a la substancia, por tanto, su existencia es distinta; y si el estar en la realidad es lo que entifica alla esencia, los accidentes son entes. En cambio, si lo que entifica es el esse, tal como dice Santo Tomás, como, aún teniendo existencia distinta, los accidentes no poseen un esse propio, no es necesario que sean entes. Por consiguiente, no será necesario un modo de unión, o un modo de existir en otro, pues los accidentes existiran en otro y por otro, por el esse propio de la substancia.

Aclarado lo que es existir en otro, propio del accidente, que es un efecto del modo de unión accidental, Suárez lo puede comparar ya con el existir en si y por si, función del modo substancial. Asi dice que:

> Igitur opposito quidem modo, tamen proportionabili, intelligendum est in substantiali natura quod, licet sit actualis entitas per existentiam suam, ex vi talis existentiae praecise sumptae non est subsistens, sed indiget modo per se essendi, quo ultimo terminatur existentia naturae, ut in se sit sine dependentia ab aliquo substantante; ille ergo modus complet suppositum et habet rationem suppositalitatis. (46)

Es decir, que al igual que la existencia de la entidad accidental, no es existencia en otro, la existencia de la entidad substancial tampoco es existencia en si y por si, no es subsistente. Por tanto, igual que la existencia accidental necesita del "modus inhaerendi", del modo de unión

accidental, que la determina como existente en otro,y, la una, la existencia substancial necesita de un modo substancial que la haga existir por si, por si misma, y, por tanto, tambien la haga existir en si, es decir, sin depender de otro sustentante, luego, hace que se excluya la unión con otro.

Este modo confiere, pues, a la existencia el subsistir, pero como excluye la unión, no es vinculativo o unitivo como el modo accidental. Y este es el modo que completa a la naturaleza existente, y es el elemento, por tanto, que el supuesto añade a la naturaleza.

Además en el texto citado, en el que Suárez expresa la necesidad del modo accidental, se decía que el accidente "ex vi suae existentiae sit aptum et proprium ad inhaerendum, non tamen est actu inhaerens ex vi solius existentiae", es decir, que por su existencia es apto para existir en si, pero no lo es actualmente. De manera que la existencia accidental no es la existencia en general, es decir, la existencia prescindiendo de que sea substancial o accidental. La existencia accidental no es indiferente à su modo, sino que posee una aptitud para dicho modo. Es una existencia que está capacitada para existir en otro, pero necesita del modo de inhesión para que exista en otro actualmente.

Identicamente debe concebirse la existencia substancial. Suárez no pretende que esta existencia de la naturaleza substancial, mientras no está afectada por el modo substancial sea indiferente a ser substancial o accidental, sino que ya expresa la aptitud para existir por si, para ser substancial. Por esto aclara que:

> ...et de hoc modo negamus esse essentialem existentiae propriae substantialis naturae, quandoquidem ablato hoc modo potest existentia naturae conservari, ut in Christi humanitate factum est. Et ideo non solum existentia in communi, ut abstrahait accidentali et substantiali, sed etiam existentia substantialis non includit actu hunc modum, sed aptitudine tantum (loquimur semper de existentia creata, quae ob suam imperfectionem hanc habet limitationem, nam increata secus est), adque illa capa-

> citas non est solum logica potentia, sed physica et realis, qualis est in re terminabili respecto termini in natura rei distincti. (47)

Asi pues, el modo de existir en si y por si no pertenece esencialmente a la existencia substancial, sin embargo ésta lo incluye aptitudinalmente. Esta potencialidad, añade Suárez, no es solamente lógica. Es decir, no es una potencia lógica como la que se da, por ejemplo, en el concepto de existencia en general, en cuanto puede ser contraido por conceptos inferiores, que se distinguen del primero solo por la razón. Por el contrario, es tambien real.

La aptitùd al modo de existir por si, igual que el existir en otro, de la existencia substancial o accidental es, pues, una potencia pasiva real, "qualis est in re terminabili respectu termini ex natura rei", como la que se da en una cosa terminable con respecto a un término distinto realmente. Prueba de que dicho modo es distinto, y no está incluido esencialmente en la existencia substancial, es que puede suprimirse dicho modo y conservarse la existencia substancial, la cual, entonces no sería subsistente, aunque conservaría la aptitud para serlo. Que es lo que ocurre realmente en la humanidad de Cristo como veremos mas adelante.

Demostrada que la función propia del modo substancial es hacer a la existencia substancial existente en si y por si, Suárez añade una segunda función a dicho modo: la de conferir la incomunicabilidad.

> Unde de ratione personae est non solum ut negative non existat in alio, sed etiam ut contrarie (ut sic dicam) seu repugnanter positive ita existat ut omnino ei repugnet esse in alio. Adque in hunc modum explicant aliqui effectum quasi formalem subsistentiae seu personalitas scilicet, quod talis effectus sit reddere naturam quam terminat, vel potius personam ipsam quam constituit, prorsus incommunicabilem alteri personae; quod quidem verum est, non tamen declarat directe et in se effectum personalitatis, sed a posteriori. (48)

Suárez, pues, refiriendose a la concepción de Scoto, que ya hemos examinado mas arriba, sostiene que es cierto

que la persona es incomunicable, que se da en ella una negación de toda unión. Pero, que este no es el efecto formal propio del modo substancial. La incomunicabilidad no es mas que un efecto formal secundario de dicho modo.

Ø 3. La dificultad de la demostración de la necesidad de la subsistencia como algo distinto del esse.

Toda esta argumentación, que utiliza Suárez para demostrar que se da un modo substancial, que tiene como función la de hacer subsistente a la naturaleza substancial, es contradictorio. En efecto, Suárez justifica la necesidad de un algo que confiera el subsistir, sosteniendo que la naturaleza substancial individual es existente, pero, sin embargo, no existe por si y en si, no subsiste, sino que sin ser una existencia indiferenciada, es solamente una existencia que posee una aptitud o potencialidad para existir por si y en si, y precisamente por este modtivo es una existencia substancial.

Ahora bien, estas afirmaciones no son convincentes, ya que si la naturaleza individual es existente, puesto que la naturaleza y su existencia se identifican, la naturaleza tiene una existencia propia, o mejor dicho, la naturaleza es su propia existencia, y, por tanto, la naturaleza existe por su cuenta y en si misma, no en otro sujeto. Lo cual implica que existe por si y en si, que subsiste. Asi pues, dada la identificación de esencia y existencia, se sigue, aunque Suárez lo niegue, que la naturaleza individual es subsistente.

Si seguimos con la argumentación de Suárez, teniendo en cuenta que la naturaleza substancial existe, tenemos que esta naturaleza necesita que le advenga algo que le confiera el existir en si y por si, es decir, que convierta a la existencia substancial en una existencia en si y por si, lo cual quiere decir, que esta naturaleza existe pero no de este modo. Lo que es contradictorio, pues tendremos una naturale-za que por su existencia propia es existente en si y por si, y, tambien no lo es, por advenirle algo que le hacia ser existente en si y por si.

Naturalmente, Suárez tiene que negar que la naturaleza individual existente sea subsistente, para evitar esta palpable contradicción, pero no explica el por qué no lo sea. Asi, refiriendose a esta dificultad dice:

> Potest autem controverti quid sit subsistentia creata, an, scilicet, ipsa existentia utrumque includat, et existentiam et modum, an vero solus ipse modus sit subsistentia, ita ut subsistentia dicatur addi existentiae et terminari illa. In qua se magis videtur esse dubitatio de significatione vocis quam de se ipsa; nam in re iam constat ad subsistendum necessaria esse illa duo, scilicet existentiam et modum, et quid utrumque conferat; solum ergo potest inquiri quid nomine subsistentiae significetur.

Por tanto, "potest controverti", puede discutirse, si la existencia substancial implica o no la existencia y lo que Suarez llama el modo substancial. Es decir, que, tal como parece deducirse logicamente, la existencia substancial sea ya subsistente, y que, por tanto no necesite de algo que le confiera el subsistir. O bien, tal como sostiene el mismo Suárez, que la subsistencia sea solamente el modo, es decir, este algo, y que, por tanto, la existencia substancial no implique el existir por si y en si.

Ante esta dificultad, Suárez se limita a responder que es una cuestión de definición del término subsistencia, porque "in re iam constant", en la realidad ya consta que es necesario tal modo. De manera que, como añade a continuación:

> ...ita ut non dicatur subsistentia esse existentia per se, sed dicatur potius perseitas existentiae, seu modus per se naturae existentis. (49)

Asi, para que no se presente tal problema, no hay que definir a la subsistencia como la existencia por si y en si, sino como la perseidad de la existencia, el por si y en si de la existencia, o como el modo substancial, ya que es quien la confiere.

Ahora bien, este cambio de significación sería correcto si la existencia substancial, identificada con el esse substancial, no fuese la subsistencia, pero esto no se ha demostrado que no es asi. Solamente se afirma que hay que efec-

tuar tal cambio porque es evidente que se necesita este modo. Pero solo se necesitaria en el caso de que fuera falso que la existencia substancial no fuese por sí misma subsistente; y esto no se ha demostrado que sea asi. Por tanto, no se resuelve la contradicción, que se incurre al afirmar que algo sea subsistente y no lo sea a la vez, por necesitar un algo que confiera la subsistencia.

En realidad, Suárez, aunque no explique por qué la existencia substancial no es subsistente, no tiene mas remedio que sostenerlo. Porque admitida la identidad entre la esencia y la existencia, se aceptara que la naturaleza substancial es subsistente, no podría justificar racionalmente el misterio de la Encarnación, tal como enseña la Fe.

En efecto, si toda naturaleza substancial individual es existente, ya que no se distingue realmente la esencia de la existencia, y por serlo fuera subsistente, fuera una naturaleza eu existe por sí y en sí, entonces ocurriía que por ser la subsistencia el elemento personificador sería una persona. No se distinguiria la naturaleza individual de la persona.

Entonces, aplicando esta concepción a la Encarnación, tendríamos que, al asumir la segunda Persona de la Santísima Trinidad una naturaleza humana, asumiría la persona. Ya que, según la Fe, la naturaleza humana de Cristo es "consubstancial a nosotros", es decir, que dicha naturaleza fue asumida en toda su integridad. Por consiguiente, Cristo sería Persona divina y persona humana, lo que es contrario al dogma de la Encarnación.

Suárez, por tanto, tendrá que sostener que la naturaleza substancial siendo existente no es subsistente, y, por consiguiente, se necesitará un elemento nuevo, el modo substancial, que le confiera la subsistencia. Y asi de esta manera puede justificarse el misterio de la Encarnación. En efecto, entonces este misterio puede exponerse, sin contradecir a la Fe, de la siguiente forma:

...nihil enim aliud intelligimus deesse humanitati Christi, ut non subsistat subsistentia propria, nisi talis existendi modus quo sit per se, non in alio. Nam in ea est integra omnis essentia actualis et creata, et consequenter est etiam substantialis existentia humanae naturae; tamen quia illa existentia ita est affecta ut innitatur Verbo, a quo sustentatur et pendet ideo caret illa humanitas modo existendi per se; ergo solum ex defectu huiusmodi non est subsistens, nec persona creata... (50)

Ed decir, que la naturaleza humana de Cristo no subsistiría, no sería persona, pero poseeria una existencia substancial propia. Ahora bien, en un sentido distinto, del que hemos visto que explica Santo Tomás, pues para este último, aunque la naturaleza humana de Cristo existe, es decir, su esencia substancial existe, y, por tanto, se puede sostener que en Cristo se da una existencia substancial humana, sin embargo, tal existencia no es propia de su naturaleza, porque es dependiente del Verbo, ya que es un efecto formal del esse divino, el mismo que hace existir a la naturaleza divina del Verbo. Asi pues, para Santo Tomás la naturaleza humana de Cristo existe en virtud del acto de ser divino, y en este sentido, no es propiamente de la naturaleza, aunque la haga existir. No es pues, absolutamente, una existencia substancial.

Ahora bien, Suárez tendrá que afirmar necesariamente que Cristo posee una existencia humana propia. En efecto, por un lado se encuentra que su naturaleza humana, según la Fe, es perfecta, o como muy bien dice aquí Suárez que no le puede faltar nada en la línea de la naturaleza. Por el otro, ya que la naturaleza individual es idéntica a su existencia, Cristo, al poseer una naturaleza humana completa, tendrá tambien que poseer una existencia humana, es decir, una existencia humana propia.

La naturaleza humana de Cristo, aún con esta existencia substancial propia, no sería persona, explica Suárez, porque carecería de la perfección substancial de la subsis-

tencia, del modo substancial humano. En efecto, no tendría este modo, porque no pertenece a la naturaleza, como la existencia, y el Verbo asumió solo la naturaleza.

Por consiguiente, la naturaleza humana de Cristo al estar unida al Verbo, el modo substancial humano, que le correspondería a su existencia substancial, es suplido por el modo substancial del Verbo. El cual personifica a la naturaleza del Verbo, pero no a la humana, porque no hace existir a esta última por si y en si misma, ya que esta naturaleza existe en el Verbo, en el cual se apoya y se sustenta. Asi pues, en Cristo hay dos naturalezas existentes, la humana y la divina, y un único modo substancial divino, que modificando a la naturaleza divina hace que Cristo sea una sola Persona, la divina.

El misterio de la Encarnación es, pues, el motivo por el que Suárez tiene que negar que la naturaleza existente sea subsistente, lo cual, como hemos dicho, no queda explicado, y por ello se contradice con el advenimiento de algo que haga subsistente a la naturaleza.

Ø 4. La dificultad de la demostración de que la subsistencia sea un modo substancial.

Dejando a un lado que en el argumento de Suárez no se prueba que la existencia substancial no sea la subsistencia, y que, por tanto, no se demuestre que es necesario algo que confiera la subsistencia a la naturaleza; es decir, suponiendo que, sin lugar a dudas, la naturaleza existente no sea subsistente, y que si se necesite algo que le confiera el subsistir, surge otra dificultad en la demostración de que ese algo sea un modo, que es una entidad, que se distingue modalmente de la naturaleza que afecta, y que su función propia sea la de conferir el existir por si y en si.

En efecto, hemos visto que en la argumentación de Suárez, una vez afirmada la necesidad del algo que proporcione la subsistencia, simplemente porque no puede ser la existencia substancial, pues entonces no se justifica el misterio

de la Encarnación, se basa en la comparación de este algo con otros modos.

Asi, con respecto a su entidad, como hemos visto, ha acudido al modo de unión substancial, y con respecto a su función, al modo de unión accidental. Suárez, por tanto, en su concepción del supuesto no hace mas que una aplicación de su teoria general sobre los modos. Ahora bien, una vez admitido que en toda modificación, sea o no resultante de una unión, es necesario un modo, Suárez, se ve precisado a seguir todas sus consecuencias lógicas. Las cuales resultan muy extrañas y difíciles de admitir.

En efecto, en primer lugar, si se acepta que se da en la realidad el modo substancial, que afecta a la naturaleza substancial, si ésta última es compuesta, deberá ser tambien compuesto dicho modo. Tal como infiere Suárez, ya que afirma que:

> ...at, in praesenti, subsistentia ita modificat existentiam totius naturae ut tam existentiam materiae quam existentiam formae terminet ac modificet cet;ergo cum illis simul sumptis identificatur, et ideo necesse est ut compositionem includat proportionatam compositione ex materia et forma, quam essentialem vocamus. (51)

Pues, en efecto, el modo substancial modifica a la existencia substancial y, por tanto, a la existencia de la materia y a la existencia de la forma. Luego, si se dan dos modificaciones distintas, es necesario que el modo substancial esté compuesto de un modo material y de un modo formal, es decir, que este compuesto esencialmente de estos dos modos parciales. Pero esta multiplicidad de subsistencias parciales o modos no termina aqui, sino que, como infiere logicamente Suárez, ocurre que:

> Secundo, colligitur ex dictis huismodi subsistentiam includere et partiales modos ipsarum partium et unionem eorum inter se... quia subsistentia adaequata unius naturae est per se una, sicut et ipsa natura; oportet enim ut saepe inter se servent proportionem; ergo integra subsistentia totius natura non est tantum aggregatum quoddam par-

> tialium subsistentiarum, seu modorum materiae et formae, alias in ratione subsistentiae non esset per se una; includit ergo in suo genere uniunem aliquam illorum partialium modofum inter se, qua coniunguntur ad constituendam unam adaequatam subsistentiam totius compositi. Et confirmatur a simili, nam essentia, ut sit una, praeter essentias partium, materiae, scilicet, et formae, sequiñit unionem earum inter se,...(52)

Asi pues, la subsistencia o modo substancial no solo incluye el modo parcial material y el modo parcial formal, sino tambien otro modo, el modo de unión de ambos modos. Pues el modo substancial no puede ser un mero agregado de modos parciales, ya que debe poseer una unidad proporcionada a la naturaleza existente que modifica, y esta unidad debe dársela un nuevo modo, el modo de la unión de los modos parciales.

En definitiva, el motivo por el que Suárez tiene que apelar a este modo substancial para explicar lo que es la persona, es el mismo por el que ha introducido el modo de unión substancial y el modo de union accidental, para explicar la composición substancial de materia y forma y la inhesión de los accidentes en la substancia. Pues, estos dos ultimos modos, como hemos visto mas arriba, le aparecen como una consecuencia de la negación de la distinción real entre la esencia y la existencia (entendida como principio entitativo), y ésta es la misma razón por la que la subsistencia tiene que ser un modo substancial.

En efecto, como hemos visto, la necesidad de tal modo lo infiere de que la naturaleza existente no es subsistente, no es persona, lo cual tiene que afirmarlo porque de lo contrario no justificaría racionalmente el misterio de la Encarnación, y todo ello sin poder probarlo. Sin embargo no se le plantearía este problema, de afirmar algo que no prueba y que a su vez es contradictorio en si mismo, si no negara que la esencia se distingue realmente de la existencia, entendida como principio entitativo. Pues, entonces, la naturaleza, ya no siendo existente, no seria subsistente, no

seria persona, y siendo esta naturaleza la asumida por el Verbo, podría explicarse la Encarnación. En cambio, la naturaleza con su existencia (como principio entitativo) propia, si que logicamente sería subsistente o persona, que en el caso de la Encarnación, por carecer de ella la naturaleza humana de Cristo, no es persona, siendo suplida dicha existencia por la divina. Y asi es tal como lo explica Santo Tomás, como se ha dicho. Por tanto, al negar Suárez esta distinción real es por lo que tiene que introducir el modo substancial.

Se advierte, por tanto, que Suárez niega la distinción real entre la esencia y el esse, pero, luego, tiene que concebir un elemento extraño, que se distinga realmente de la esencia, para que cumpla la mas importante función de la existencia (en el sentido de principio entitativo) hacerla existir en si y por si, es decir, subsistente, y, por tanto, supuesto o persona según los casos. Lo cual muestra, una vez mas, la imposibilidad de negarla, salvo complicar la constitución ontológica del ente con una multiplicidad extraña de entes.

Ø 5. Tercera rectificación: el existir, el subsistir y el último complemento.

Suárez, como hemos visto, caracteriza, en tercer lugar, a la doctrina de Cayetano destacando que la entidad que el supuesto añade a la naturaleza es anterior a la existencia substancial, ya que realiza la función de hacer apta a la naturaleza para existir en si y por si. Por tanto, que para Cayetano, la subsistencia o personalidad es el último complemente o término de la naturaleza substancial, pero en el orden esencial, ya que la prepara para subsistir, antes de recibir la existencia, que es realmente distinta de la naturaleza.

A este respecto dice Suárez:

> Dico ergo, primo, personalitatem ad hoc dari naturae ut illi det ultimum complementum in ratione existendi, vel (ut ita dicam) ut existentiam eius compleat in ratione subsistentiae, ita ut persona-

> litas non sit proprie terminus aut modus naturae secundum esse essentiae, sed secundum esse existentiae ipsius naturae.

Señala como, por tanto, Suárez que su concepción tiene en común con la de Cayetano que la subsistencia o modo substancial, lo que hace subsistir, es un ultimum complementum, un último complemento o términus, ya que completa y termina a la naturaleza.

Ahora bien, señala en este mismo texto, cual es la diferencia fundamental con la doctrina de Cayetano ya que precisa que este modo substancial terminante de la naturaleza no lo es en el orden esencial, y, por consiguiente, no dispone a la naturaleza a recibir su existencia propia. Por el contrario, es un modo terminante de la naturaleza ya existente; es decir, que es un último complemento o término de la naturaleza""secundum esse existentiae", según el ser de la existencia, es decir, en el orden existencial.

Asi pues, el término o modo substancial no advendría a la naturaleza antes de la exixtencia, como asegura Cayetano, sino despues de que la naturaleza es ya existente, pues la función de este modo, como se ha demostrado, es conferir el subsistir a la naturaleza existente.

Añade Suárez, que el modo substancial sea el último término o complemento de la naturaleza substancial existente, se demuestra, no solo por la función de dicho modo, sino tambien examinando el significado de los términos existir y subsistir.

> ... namexistere ex se solum dicit habere entitatem extra causas seu in rerum natura; unde de se indifferens est ad modum existendi innitendo alteri ut sustentandi, et ad modu existendi per se sine dependentia ab aliquo sustentante, at vero subsistere dicit determinatum modum existendi per se et sine dependentia a sustentante; unde illi opponitur inexistire vel inesse dicitque determinatum modum existendi in alio.

Es cierto, pues, como dice aqui Suárez, que no es lo mismo existir que subsistir. Existir significa encontrarse

en la realidad, ser actual. El existir, en cuanto tal, no implica el existir por si y en si, esto es, el concepto de existir no implica existir de manera independiente o sin un sujeto de sustentación. Ni tampoco el existir en otro, o sea con un sujeto subsistente, y, por tanto, dependiente de él. En cambio, subsistir es un cierto modo particular de existir, es el existir por si y en si, una manera propia de la substancia, distinto del existir en otro que compete al accidente.

Ahora bien, Suárez omite en esta definición de la acción de existir, que lo es de alguna manera, esto es, que existir en si mismo, es encontrarse en la realidad de alguna manera. Es decir, que aunque el existir no implique, o como dice Suárez, sea indiferente, "indifferens", a la manera de e existir por si y en si, ni implique tampoco, o sea indiferente, a la manera de existir en otro, sin embargo, si implica el existir en una manera cualquiera. Implica alguna manera de existir, sin precisar cual de ellas.

El concepto de existir, en cuanto tal, incluye, pues, el encontrarse en la realidad y además en alguna manera particular de estar presente, pero esta última indeterminadamente. Por tanto, que el concepto o significación de existir, en cuanto el existir es considerado precisivamente de lo que existe, o sea sin su sujeto, sea indiferente a cada uno de los modos o maneras particulares de existir, que se dan en la realidad, no quiere decir que sea indiferente a realizarse en cualquiera de estas maneras, tal como asegura Suárez. Sino que implica el existir en alguna manera, pero sin precisar cual, indeterminadamente.

Ahora bien, Suárez no explica porque el concepto de existir significa simplemente encontrarse en la realidad, sin significar en un modo determinado, tal como parece que deba incluirlo, ya que en la realización del concepto el existir es siempre determinado. En realidad Suárez lo define asi, al igual que, como hemos visto, aseguraba sin demostrarlo que la naturaleza substancial existente no es subsistente, para

mostrar la necesidad del modo substancial. En efecto, de esta definición, concluye Suárez que:

> Igitur, quamdiu existentia non est terminata per modum existendi in se et per se, adhuc est incompleta et in statu quasi potentiali, et ideo ut sic non potest habere rationem subsistentiae... Tunc igitur existentia naturae substantialis erit complete terminata, quando fuerit affecta modo existendi per se; hic ergo modus complet rationem substantiae creatae, ille ergo habet propriam rationem personalitates seu suppositalitatis.

Por tanto, de que el existir sea solamente el encontrarse en la realidad, es decir, sin implicar que se tenga que estar en ella de alguna manera, sin precisar cual, infiere Suárez que la existencia o el hecho de existir, es decir, el concepto de existir ya realizado, por tanto, no la mera acción de existir aisladamente, sino la acción realizada por un sujeto, por algo que existe, tampoco realizará una manera particular de existir.

Asi pues, conclüye Suárez, que dado que el existir es indiferente absolutamente a todo modo de existir, una esencia existente, o el existir de una esencia, no implicará el existir de una cierta manera. Aunque, claro está, no poseera una indiferencia absoluta a existir en un cierto modo, sino que, como hemos dicho mas arriba, poseera una aptitud para uno, o como dice aqui, estará en un "statu quasi potentiali", en un estado casi potencial. Pero no expresará, a pesar de ello, un modo actual. Por consiguiente, añade Suárez, la existencia substancial está incompleta. Por ello para ser completa esta existencia necesitará de algo que la haga existir por si y en si, precisará por tanto, del modo substancial que la complete.

Ahora bien, aun suponiendo que el existir fuese la mera presencia en la realidad sin nada mas, ello no implicaría esta conclusión que obtiene Suárez. En efecto, el hecho de existir no considerado en abstracto, sino como una existencia concreta como por la que se da realizada por un sujeto, por un algo que existe, será siempre una existencia que se

realizará de una manera particular. Porque, si esta existencia es propia del sujeto, será un existir en si y por si, por propia cuenta del sujeto, de una forma independiente y autónoma. Es decir, el sujeto será subsistente.

Por el contrario, si la existencia no es propia del sujeto, sino que depende de otro que la sustente, entonces el primer sujeto existirá en otro, no será subsistente. Por tanto, la existencia de la naturaleza substancial, en cuanto que es una existencia propia de dicha naturaleza, realiza la acción de existir en si y por si, es subsistente. Por consiguiente, no necesita de ningun modo substancial, tal como asegura Suárez sin un verdadero fundamento.

Una vez Suárez ha demostrado que es necesario este modo para completar la existencia, ya puede inferir que es el último complemento o término. En efecto, dice seguidamente que:

> Ideoque merito dicitur terminus aut modus naturae secundum esse existentiae, quia secundum esse essentiae iam natura est omnino completa neque indiget alia determinatione, ...;sic igitur concepta secundum esse essentiae proxime ac immediate indiget (ut modo concipiendi nostro loquamur) existentia, qua fiat ens actu, postquam vero est essentia in actu solum indiget modo existendi in se ac per se; hic ergo ultimus est terminus naturae secundum existentiam eius, et hoc est proprium munus suppositalitatis. (53)

Por tanto, según Suárez, la naturaleza substancial "concepta", concebida como mera esencia, está ya completada. precisa que en este aspecto esencial es solamente concebida, porque para él en la realidad la naturaleza es existente. Esta esencia substancial solo necesita de la existencia "aut modo concipiendi nostro loquamur", para hablar según nuestro modo de concebir. Precisión que da Suárez, pues cree que son idénticas la esencia y la existencia, y, por tanto, al afirmas que a la esencia perfectamente constituida le adviene la existencia, no quiere decir que a una realidad esencial se añada otra realidad distinta, que seria la existencia; solo

se trata de una manera de hablar, que corresponde a un modo de concebir a la naturaleza existente, que es tal como se da en la realidad. Ahora bien, esta esencia ya con la existencia, como se ha dicho, necesita del modo substancial, cuya función propia es convertir a esta última en una existencia por si y en si. Lo cualquiere decir que la existencia está incompleta y, por tanto, que éste es el último complemento o término de la naturaleza.

Se advierte, por tanto, que esta demostración de que el modo substancial es el último término de la naturaleza, al igual que la demostración de la función propia de dicho modo, esta basada en la negación de la distinción real entre la esencia y el esse (entendido por Suárez como la existencia).

Ø 6. El origen de la concepción suarista de la subsistencia.

En esta última demostración de Suárez, de que el modo substancial es el último complemento o último término de la naturaleza existente, que hemos examinado en el párrafo anterior, no solo se muestra que está fundada en la negación de la distinción real de la esencia y el esse; sino que además, en esta demostración, se patentiza explicitamente el motivo mas profundo por el que Suárez se ve impelido logicamente a concebir a la subsistencia, en el sentido de causa del subsistir, del existir por si y en si, como un modo a substancial realmente distinto de la esencia substancial existente.

En efecto, en esta demostración empieza Suárez definiendo el existir o la existencia como "habere entitatem extra causas seu in rerum natura", o sea como el tener entidad o actualidad fuera de las causas, o la mera presencia en la realidad, el encontrarse simplemente en ella. Dejando aparte que esta definición sea incompleta, en el sentido que hemos indicado en el párrafo anterior, es incompleta tambien

en otro. Lo es en el sentido de que no se explica el por qué la esencia real se encuentra en la realidad, decir, que es lo que hace existir a esta esencia, o por qué esta esencia está existiendo.

Se puede contestar que existe por la acción de su causa eficiente. Pero, su influjo es puramente extrínseco a la esencia real. No es, pues, una explicación suficiente. Lo que necesita explicarse es cual es la causa intrínseca, la razón formal de su existencia, pues de lo contrario el hecho de existir queda inexplicado.

Asi pues, según esta definición del existir, Suárez considera que para existir, para estar presente en la realidad, solo es preciso la esencia real o existente, y que esta esencia cia se sostiene en la realidad por el influjo totalmente extrínseco de la causa eficiente.

Para Santo Tomás, en cambio, la esencia no puede estar presente en la realidad sin el esse o actus essendi. De manera que la esencia se compone con este principio entitativo, realmente distinto de ella, que la entifica, la convierte en ente y, además, la hace existir, siendo, por tanto, el existir un efecto formal secundario de este principio. Santo Tomás no deja sin explicación, por tanto, el hecho de existir, ya que la existencia se deriva de este constitutivo intrínseco del ente, no de la esencia, pues esta última se ha compuesto con él para constituir el ente. El ente, por tanto, posee dos constitutivos intrínsecos, y, por consiguiente, el esse o este principio entitativo intrínseco, desde el interior del ente es quien sostiene a la esencia en la realidad, es quien la hace existir.

De ahi, como hemos visto en otro capítulo, que Suárez identifique el esse, que es un constitutivo intrínseco, con la existencia o estado real de la esencia, aspecto puramente intrínseco y derivado del primero. Veíamos tambien en el mismo capítulo que esta confusión es lo que le llevaba a Suárez a negar la distinción real entre la esencia y el esse, ya que

concebia a este último como la mera existencia.

Ahora bien, como la negación de esta distinción es lo que conduce a Suárez, según acabamos de ver, a sostener que la subsistencia, en el sentido de causa del subsistir, es un modo substancial, podría decirse que esta confusión del esse con la existencia, en cuanto origina la negación de la distinción de la esencia con el esse es el motivo principal indirecto de su noción de subsistencia.

Sin embargo, esta confusión no es solamente un motivo indirecto por el que Suárez se ve obligado a acudir a su teoría del modo para definir el supuesto, sino que lo es también, y principalmente, de un modo mas directo. En efecto, substituyendo Suárez el esse por la existencia, aparte de que ésta le queda sin explicación desde el ente mismo, tampoco se encuentra ninguna explicación para la subsistencia, en el sentido de lo que hace subsistir, es decir, lo que hace eixtir por si y en si. Para esta última necesita de una explicación intrínseca, pues dejarla como la existencia, con una explicación meramente extrínsecca, no es posible, ya que queda entonces sin resolver lo que es el supuesto y la persona.

Para Santo Tomás, como hemos visto, no se le presenta este problema, porque siendo el esse la causa del existir, entonces la causa del subsistir, del existir por si y en si, será el esse propio, y por ello, la subsistencia nomes mas que el esse propio.

Ahora bien, Suárez al eliminar este principio entitativo, pues para él queda confundido el esse con la existencia, tiene que recurrir al modo substancial, que desde fuera de la existencia, no como su raiz, la haja subsistente, es decir, sea la causa del subsistir.

Por consiguiente, la identificación del esse con la existencia es el motivo principal y directo por el que Suárez da su concepción del supuesto, como constituido por un modo substancial. Por tanto, como se ha dicho en el capitulo

anterior la doctrina del esse de Suárez es la que fundamenta y origina su doctrina del supuesto y de la persona.

Ø 7. Cuarta rectificación: el modo substancial suareciano substitutivo del esse tomista

Por último, Suárez caracteriza su doctrina sobre el supuesto con una modificación del cuarto de los puntos con que ha resumido la opinión de Cayetano. Como hemos visto, en él se decía que la subsistencia o lo que el supuesto añade a la naturaleza no se compone realmente con ella, sino que es un puro término, que sin componerse completa a dicha naturaleza y la termina. Es decir, que solamente es un puro término.

A este respecto dice Suárez:

> Dico tertio: personalitas creata veram facit compositionem cum creata natura, tamquam modus cum re modificata, seu tamquam terminus cum re terminabili; ...et, suppositis quae diximus est satis clara, nam compositio realis nihil aliud est quam coniuntio eorum quae in re distinguuntur ad componendum unum tertium ita vero comparantur in praesenti natura et personalitas. (54)

Suárez sostiene, pues, por el contrario, que la subsistencia o personalidad forma una composición real con la naturaleza substancial. Y como, según se ha dicho, es un modo de dicha naturaleza substancial existente, se compondrá con ella con una composición real y modal.

Asi pues, a diferencia de Cayetano, para Suárez la subsistencia se compone realmente con la naturaleza como un modo con lo modificado, y como un término con lo terminable. La razón de ello está, añade Suárez, en que como toda composición real es la unión de elementos que se distinguen en la realidad para constituir otra entidad, y, como hemos dicho, el modo substancial se distingue de la esencia existente con una distinción real, la composición será real. Ahora bien, como esta distinción no es real "tamquam res a re", como cosa de otra, como dos entidades separables, sino como "modus rei

a re", un modo real de una cosa o entidad, la composición será real modal.

Al sostener Suárez que entre el modo substancial y la esencia existente se da este tipo de composición, y tambien de distinción, se advierte que este modo substancial de su doctrina del supuesto, substituye al esse propio de la de Santo Tomás, No solo en el sentido de que ambos se conciben, en cada respectiva doctrina, como la subsistencia, tomada en la acepción de causa del subsistir, sino tambien porque dicho modo posee algunas características propias del esse o actus essendi.

En efecto, asi como el esse se distingue realmente de la esencia, el modo substancial tambien se distingue realmente de la esencia, aunque en este caso se trata de una esencia existente. Ahora bien, la distinción real con que se distinguen el modo substancial y la esencia no es la misma que la distinción real que se da, según Santo Tomás, entre el esse y la esencia. No solo en cuanto a los términos de la distinción, sino tambien en el tipo de dictinción real. Pues el mismo Suárez precisa que se trata de una distinción real modal. En cambio para el tomismo la distinción real entre la esencia y el esse no es de esta clase, ya que no se admite qu la distinción modal sea real, sino que, como ya hemos visto, se considera que es una distinción de razon con fundamento en larealidad. Sin embargo, ambas distinciones tienen una cierta semejanza.

En efecto, para Santo Tomás, la distinción real que se da entre la esencia y el esse no es una distinción real entre "rem et rem", no es la que se da entre una cosa y otro, o entre dos entes, sino una distinción real entre principios constitutivos del ente; ya que la primera implica separabilidad entre los términos, pues uno es, o puede ser, sin el otro, y ambos son, separados o antes de separarse ente. En cambio, la distinción real entre principios constitutivos entitativos no implica la separabilidad de los tér-

minos, uno no es, ni puede ser, sin el otro, porque no son entes, son principios constitutivos del ente. Sin embargo, son reales por pertenecer al ente, que es real. Asi pues, para Santo Tomás la distinción entre la esencia y el esse es una distinción real de principios constitutivos entitativos enseparables.

Para Suárez, el modo substancial, aunque no lo concibe como un constitutivo intrínseco del ente, tambien es inseparable de la esencia existente que modifica. Por tanto, tambien la distinción real modal no implica separabilidad. En efa efecto, Suárez despues de diferenciar su concepción del tercer aspecto con el que ha caracterizado a la doctrina de Cayetano, afirma que el modo substancial es inseparable de la esencia substancial existente.

> ...Quia de intrinseca ratione et essentia modi est ut per seipsum, sine alio modo unionis interveniente acto, sit coniuntum et modificet rem cuibus est modus, et ideo conservari non potest separatus a tali re; nam, hoc ipso quod separatur, destruitur eius ratio formalis seu essentialis. (55)

El modo substancial no puede conservarse separado de la cosa a que modifica. Por tanto, el modo substancial de la doctrina de Suárez no solo coincide con el esse o actus essendi de la de Santo Tomás en que ambas se consideran como la subsistencia, en la acepción de causa del subsistir, sino tambien en que posee la característica de la inseparabilidad.

Es mas, el modo substancial tambien coincide con el esse o actus essendi en otro característica. En efecto, Suárez, un poco antes de indicar la inseparabilidad del modo con lo que modifica, dice que:

> ... modus ita essentialiter definitur ad illam rem cuius est modus, ut nullam aliam possit afficere, nec simul, nec sussesive, neque ullo alio modo; nam in suo essentiali modo afficiendi includit non tam inhaerentiam, vel unionem quam identitatem cum re quam afficit; et ideo non potest exercere effectum vel quasi effectum formalem suum circa rem distinctam. (56)

Es decir, que el modo substancial posee una referen-

cia a aquella cosa que modifica, o sea a aquella esencia substancial existente. Por ello, no puede ejercer su función sobre "rem distinctam", sobre una cosa distinta. Lo que implica que cada esencia substancial posee su propio modo. Un modo, por tanto, que le es proporcionado.

En este sentido se afirma lo mismo que el esse de la criatura, que es propio de la esencia en que es recibido y que como por ella es limitado, el esse está proporcionado a dicha naturaleza o esencia individual. El modo substancial, por tanto, tiene otra característica idéntica al esse, la de ser propio de la esencia y proporcionado a ella. Aunque se diferencia en que lo es no a la esencia substancial individual, como en Santo Tomás, sino a la esencia substancial individual existente.

Por último, se da otra coincidencia entre las funciones que realiza el modo substancial y las del esse o actus essendi. En efecto, Suárez termina esta sección de la Disputación diciendo:

> Ultimo, potest inquiri an personalitas comparetur ad natural ut actus intrinsecus vel extrinsecus eius. Ad quod faciles est responsio ex dictis: Si enim actus intrinsecus dicatur actus essentialis, sic personalitas non est intrinseca naturae, quia non est de essentia rei, ut ostensum est,... At vero, respecto personae dici potest intrinseca tamquam de intrinseca ratione et constitutione eius, quia illam intrinsece componit,... (57)

Lo cual quiere decir que la personalidad o el modo substancial puede considerarse como un constitutivo extrínseco y como un constitutivo intrínseco del supuesto. En efecto, en este texto, Suárez, afirma que si se considera que los constitutivos intrínsecos solo pueden ser esenciales, entonces el modo substancial no puede decirse que sea un constitutivo intrínseco pues, como ya de ha demostrado, se distingue realmente de la esencia. Ahora bien, puesto que tambien ha indicado Suárez que el supuesto es un compuesto real de la esencia existente y el modo substancial, este último tendrá

que ser un constitutivo. No podrá ser intrínseco, porque solo se admite como tal a los constitutivos esenciales. Por consiguiente será un constitutivo extrínseco del supuesto.

Ahora bien, si se considera que no solo pueden denominarse constitutivos intrínsecos a los que solamente pertenecen a la esencia, entonces, por el contrario, como continua diciendo Suárez, el modo substancial, que se compone realmente con la esencia existente para constituir el supuesto puede decirse que es un constitutivo intrínseco del supuesto, ya que es "de intrinseca ratione et constitutione eius", pertenece a la constitución intrínseca del supuesto.

El modo substancial, por tanto, puede pertenecer al supuesto como constitutivo extrínseco e intrínseco. Ahora bien, esto mismo, como hemos visto ocurre igualmente con el esse, pues puede pertenecer al supuesto, como constitutivo extrínseco o como constitutivo intrínseco, según la acepción en que se tome.

En efecto, si se considera al supuesto en su acepción denominativa, es decir, desde un punto de vista esencial, de sus constitutivos, entonces, no resulta un verdadero compuesto o compuesto esencial, o un compues ex his, de constitutivos intrínsecos; sino un compuesto en sentido amplio, o compuesto cum his, en el que uno de sus constitutivos es extrínseco. Por tanto, en esta perspectiva se considera como intrínseco solamente al constitutivo esencial, tal como dice tambien Suárez. Entonces el esse no pertenece intrinsecamente al supuesto, ya que se distingue de la esencia y queda fuera de ella. En cambio, si se considera al supuesto en su acepción formal, es decir, desde un punto de vista entitativo, de sus constitutivos si resulta un compuesto en sentido estricto, un compuesto ex his entitativo, o de constitutivos intrínsecos. Por lo tanto se amplia entonces la acepción de intrínseco, tal como hace Suárez, y por ello puede decirse que el esse es un constitutivo intrínseco del supuesto.

Asi pues, el modo substancial es introducido por Suárez en su concepción del supuesto para substituir al esse de la concepción de Santo Tomás. Puesto que, tanto el modo como el esse, coinciden en cuanto ambos son concebidos como la subsistencia, en el sentido de causa del subsistir; y en cuanto que se distinguen realmente de la esencia, son inseparables y proporcionados a ella, y, por último, en que pueden ser un constitutivo extrínseco e intrínseco del supuesto.

Aunque estas coincidencias, como ya hemos indicado, no lo son absolutamente. Pues el modo substancial y el esse tienen en ambas concepciones una naturaleza distinta. El primero es un modo que adviene a la esencia ya existente, y todas las funciones se refieren a ella. En cambio el esse es un principio entitativo, que además de constituit al ente confiere la existencia a la esencia.

Ahora bien, dejando aparte es diferencia fundamental en su noción del esse, que conduce a Suárez, por primera vez, a caracterizar a la subsistencia como un modo substancial, este modo no substituye verdaderamente al esse en la acepción del supuesto de Santo Tomás. El mismo Suárez indica porque no es asi, pues dice que:

> ...absolute verius est substantialem naturam esse perfectiorem sua subsistentia, quia subsistentia tantum est quidam modus; natura vero est vere ac proprie substantialis entitas. Item, quia in substantia completa perfectior est essentia substantiae quam modus eius. (58)

Queda claro, por tanto, que la esencia substancial es mas perfecta que la subsistencia, "est substantialem naturam esse perfectiorem sua subsistentia". Con lo cual, lo que la persona añade a la naturaleza no es mas perfecto que dicha naturaleza.

En cambio, para Santo Tomás, la subsistencia es la perfección fundamental, ya que no es mas que el esse. El haber pues, confundido Suárez el esse con la existencia, no so-

lo le lleva a negar la distinción real entre la esencia y el esse, y a introducir un modo substancial, que realice algunas funciones del esse, sino tambien a ignorar que el esse es la perfección máxima, y con ello, tambien, la doctrina de la participación del esse. Quedándole, por tanto, a Suárez, la persona o el supuesto esencializados; y en este sentido coincide tambien con Cayetano.

CAPITULO IV

LA INTERPRETACION DE SUAREZ DE LA CONCEPCION DE SANTO TOMAS

Ø 1. La doctrina que concibe la subsistencia como la individuación

Hemos dicho que en la concepción del supuesto de Suárez el modo substancial substituye, en un cierto sentido, al esse tomista, porque coinciden ambos en ser la subsistencia, y en otras características ya examinadas; y solo la substitución lo es en este aspecto, porque entre los dos se da una diferencia fundamental. La subsistencia para Suárez es un modo y para Santo Tomás es el esse propio, es decir, una limitación del esse o una participación por la esencia del esse, que es acto y perfección suprema. De manera que el esse ha sido suprimido por Suárez, al negar la distinción real entre la esencia y el esse, pero vuelve a resurgir, al menos en algunas de sus funciones, en forma de modo substancial.

Ahora bien, hay que añadir que Suárez no es consciente de esta substitución, porque desconoce no solo la doctrina del esse de Santo Tomás sino tambien su auténtica doctrina del supuesto. Sin embargo, aunque su interpretación de la concepción del supuesto de Santo Tomás no es acertada, está mucho mas cerca de ella que la interpretación de Cayetano y de los cayetanistas. Por ello, Suárez a esta última

no la considera como una interpretación del pensamiento de Santo Tomás, sino como una concepción totalmente ajena a él.

En efecto, Suárez en esta misma Disputación, después de exponer y rechazar la doctrina del supuesto atribuida a Aristóteles, que luego siguió Tifano, y la doctrina de Scoto, y antes de exponer la opinión de Cayetano, que le sirve al corregirla para obtener la suya, como hemos visto, rechaza otras tres. Al exponer la primera de estas, refiere la que considera la concepción del supuesto de Santo Tomás.

Suárez coloca, por tanto, como tercera opinión sobre lo que es el supuesto o la persona, la que sostiene que la subsistencia o el elemento real y positivo que el supuesto añade a la naturaleza es la individuación, es decir, los principios individuantes. Según esta concepción en los seres inmateriales creados, por tanto, no se distinguirá el supuesto de la naturaleza, pues se considera que en ellos la naturaleza se individúa por si misma y, por ello, al supuesto no pueden accederle los principios individuantes. Esta doctrina o

> ...tertia opinio in hac materia, quam docuisse videtur D. Thomas in illo difficile a.3, q.3, I, ubi inquirit an sit idem Deus quod sua essentia vel natura. Et in summa respondet in rebus compositis ex materia et forma distingui naturam et suppositum, quia natura solum in se comprhendit ea quae cadunt in definitione specie, non vero materiam individualem cum accidentibus designantibus illam; suppositum vero materiale includit haec omnia, et ita distinguitur a natura. In substantiis vero quae ex materia et forma non componuntur quia materiam individuantem non habemt, suppositum non differt a natura, sed ipsae formae sunt supposita subsistentia. Et ex hac sola communi ratione concludit Deum esse suam deitatem, quod eodem modo posset de quovis angelo creato concludere. (59)

Asi pues, según este pasaje de la primera parte de la Summa, que hemos comentado en el capítulo primero de la tercera parte, y que cita y resume Suárez, esta parece ser

La doctrina de Santo Tomás sobre el supuesto. Suárez, sin embargo, dice "videtur docuisse", que parece enseñarla Santo Tomás, no en cambio que la sostenga, porque, como ya veremos mas adelante, considera que no esta su auténtica concepción del supuesto, y que en ella no se niega que el supuesto y la naturaleza de los ángeles sean idénticos.

En efecto, según este texto, que cita Suárez, parece desprenderse que la subsistencia sea la individuación; ya que se dice que en las substancias materiales se distingue el supuesto de la naturaleza específica porque esta última contiene solo los principios esenciales, y el supuesto, además de éstos, incluye los principios individuantes que los individualizan, o como dice en el texto Santo Tomás, incluye la materia individual con sus accidentes individuantes, la materia signata quantitate, la materia signada por la cantidad. En cambio en las substancias inmateriales creadas, por carecer de materia, carecen tambien de individuación. De modo que la naturaleza en ellas se individua por si misma, y, por tanto, el supuesto y la naturaleza no difieren. En Dios, que es tambien inmaterial, serán idénticos, por tanto, el supuesto y la naturaleza.

Por consiguiente, como indica Suárez, parece que se infiera de aquí que lo que el supuesto añade a la naturaleza no sean mas que los principios individuantes, y que en el ángel no se distinga el supuesto y la naturaleza. Es decir, que Santo Tomás sostenga esta tercera opinión.

Suárez, antes de exponer lo que considera como la doctrina auténtica de Santo Tomás, y por ello de que sea para él la subsistencia, rechaza esta doctrina que parece inferirse de este texto. Y asi niega que el supuesto añada a la naturaleza la individuación porque:

> Nam hic non comparamus naturam specificam seu abstracte conceptam ad individuum seu ad suppositum, sed naturam singularem et individuam ad suppositum; impossibile ergo est ut suppositum addad naturae individuationem. (60)

Asi pues, es imposible dar esta respuesta al problema de la doctrina del supuesto, porque éste no consiste en averiguar la diferencia entre la naturaleza abstracta y la naturaleza individual; es decir, en determinar que elemento se añade a esta última por el cual es distinta de la primera. El problema, como se ha dicho al principio de la Disputación, consiste, dada la diferencia entre el supuesto y la naturaleza singular, en determinar que elemento añade el supuesto sobre dicha naturaleza singular. Si se sostiene que es individuación, no se resuelve el problema, pues ésta pertenece a la naturaleza singular, y no se da, por tanto el elemento por el que el supuesto se diferencia de ella.

Ahora bien, añade Suárez, que aún suponiendo que el problema se plantease tal como se supone en esta opinión, es decir, en determinar que es lo que el supuesto añade a la naturaleza específica, tampoco sería posible su solución y ello por dos motivos.

En primer lugar, porque si el supuesto añadiese a la naturaleza específica los principios individuantes; es decir, que el supuesto incluyese la naturaleza específica y la individuación, entonces el supuesto no sería mas que la naturaleza individual, con lo que estaríamos otra vez en la primera doctrina, que ya ha sido rebatida. En segundo lugar, por un motivo teológico, pues entonces el Verbo al no asumir la persona humana, sino la naturaleza, hubiese asumido la naturaleza específica del hombre, a la humanidad, lo que es contra la Fe.

Por último, objeta Suárez a esta doctrina que tampoco puede aceptarse lo que se dice en ella, de que en los ángeles el supuesto es idéntico a la naturaleza, ya que:

> Nihil_ominus, dicendum est etiam in angelis distingui ex natura rei personalitatem a natura singulari et individua. Haec est communior sententia theologorum... ubi docent potuise Verbum assumere naturam angelicam, in quo supponum distinctionem naturae a supposito in angelis. (61)

Asi pues en los ángeles el supuesto se distingue realmente de su naturaleza. La razón es porque, como aseguran, dice Suárez, la mayoría de los teólogos, el Verbo podía haber asumido una naturaleza angélica, y hubiera continuado siendo una única Persona divina. Con lo cual se supone que en el ángel se distingue tambien el supuesto y la naturaleza. Suárez dice que solo puede darse esta razón puramente teológica. Es mas puesto que esta posibilidad de redención de los ángeles, aunque no haya sido revelada expresamente, pero si insinuada en la Revelación, que es donde se basan estos teólogos para sostener esta posibilidad, añade Suárez que:

> Ratione non potest, ut opinior, convinci haec pars, absolute loquendo, quia nec de aliis substiis creatis existimo potuisse hoc sola ratione probari,nisi mysterium Incarnationis distinctionem hanc nobis declarasset. (62)

No puede, pues, probarse racionalmente la distinción entre el supuesto y la naturaleza en los ángeles, a no ser por este motivo teológico basado en la Revelación. Añade Suárez, algo totalmente cierto, que ya ha insinuado al exponer la concepción del supuesto que atribuye a Aristóteles, que, aunque pueda demostrarse racionalmente, en cambio, la distinción entre el supuesto y la naturaleza singular en las substancias materiales, no se hubiera llegado a descubrir esta distinción, si no hubiera sido por la Revelación del Misterio de la Encarnación. Con esta Revelación, pues, se puede comprobar y demostrar racionalmente que el hombre es persona.

Asi pues, si en el ángel el supuesto y la naturaleza se distinguen realmente, quiere decirse con ello, concluye Suárez, que el supuesto añade a la naturaleza algo real y positivo, distinto de los principios individuantes.

Ø 2. La interpretación de Suárez del texto del Quodlibet II

Añade Suárez que Santo Tomás en otros pasajes reconoce la distinción del supuesto y la naturaleza en los ángeles. Lo que prueba que no sostiene exactamente esta doctrina que afirma que lo que el supuesto añade a la naturaleza es la individuación, y que ya ha criticado. Concretamente Suárez cita la cuestión segunda del artículo cuarto del Quodlibet II, que ya hemos comentado; y lo interpreta de la siguiente forma:

> Ratio autem curt haec distinctio sit necessaria in omni substantia creata, haec insinuatur a D. Thoma, praesertim in dicto Quodl., et III, q.2, quia nulla est possibilis substantia creata in qua non sit aliquid extra essentia specie; nam, licet in quibusdam substantiis plura sint extra essentiam quam in aliis, tamen, in omnibus reperiuntur aliqua, scilicet, nonnulla accidentia et ipsum esse existentiae; et ideo (inquit) nocesse est in eis distingui suppositum a natura. (63)

Asi pues, según Suárez, en este pasaje Santo Tomás sostiene que en todas las substancias creadas, y, por tanto, tambien en los ángeles, el supuesto se distingue de la naturaleza específica o esencia abstracta, por "aliquid extra essentiam specie", por algo fuera de la esencia específica, o por algo extrínseco a ella. En algunas de estas substancias creadas, el supuesto añadiría más elementos a esta naturaleza que en las otras. Suárez no precisa cuales sean estas substancias y cuales sean estos elementos de los que carecen algunas de ellas. Pero, según el texto anterior de Santo Tomás que ha comentado, se comprende perfectamente que las substancias creadas en las que el supuesto incluye mas elementos, además de la misma naturaleza,sean las substancias materiales, y sean las inmateriales las que el supuesto carece de ellos, pues estos elementos no son otros que los principios individuantes.

Añade Suárez que,según Santo Tomás,en ambas substancias se distingue el supuesto de la naturaleza específica, porque , además de dicha naturaleza, y en las materia-

les tambien la individuación, incluye "nonnulla accidentia et ipsum esse existentiae", algunos accidentes y el mismo esse. Por consiguiente, en las dos clases de substancias creadas se distingue el supuesto de la naturaleza por los accidentes y el esse. Y en las inmateriales, además, por los principios individuantes, ya que estos tres elementos son extrinsecos a la naturaleza abstracta. Por tanto en los ángeles tambien afirma Santo Tomás la distinción entre el supuesto y la naturaleza.

Toda esta explicación de Suarez se ajusta el texto de Santo Tomás, pues, como ya hemos dicho, este último , en el cuerpo de dicho artículo, afirma que en las substancias creadas todo "quod non sit de ratione suae naturae, in eo differt res et quod quid est rei, sive suppositum et natura", todo lo que no pertenece a la esencia, es en lo que difiere el supuesto y la naturaleza. Y en la respuesta a la primera de las objeciones, precisa que en las substancias materiales el supuesto se diferencia de la naturaleza específica porque incluye los principios individuantes, que son "designativum vel determinativum", que son designativos o determinativos de los principios esenciales, y además porque incluye los accidentes y el esse.

En cambio, en las substancias inmateriales creadas, como los ángeles, dice tambien Santo Tomás, en este texto, el supuesto no incluye "aliqua quae sunt determinativa essentiae specie, quia ipsa natura speciei non individuatur per materiam sed per se ipsam", es decir, el supuesto no incluye los principios individuantes, que son determinativos de la esencia específica, porque la naturaleza no se individúa por la materia, sino por sí misma. Aunque, el supuesto de estas substancias incluye tambien "aliquid praeter rationem speciе, scilicet ipsum esse et alia quae atribuntur supposito et non naturae", algo además de la razón de especie, es decir el esse y otros que son atribuidos al supuesto y no a la naturaleza, o sea los accidentes, porque estos se atribuyen

al supuesto, que es su sujeto, como se ha dicho, y no a la naturaleza.

Ahora bien, Suárez, aunque esté de acuerdo con Santo Tomás que en ambas substancias el supuesto se distinga de la naturaleza, no cree que sea de este modo, porque añade que:

> Difficile autem est vim huius illationis intelligere et rationem eius reddere. Nam, si D. Thomas intelligat huiusmodi accidentia vel existentiam esse id quo formaliter distinguitur suppositum a natura, vel specifica vel individuata, falsum est quod assumit, ut de accidentibus paulo antea ostendimus et de existentia facile colligi potest ex his quae de illa supra tractavimus, et dicemus apettius sectione sequenti. (64)

Asi pues, Suárez, teniendo en cuenta este texto de Santo Tomás, en el que se sostiene la distinción del supuesto de la naturaleza específica en todas las substancias creadas, porque en las substancias materiales el supuesto añade a la naturaleza especifica los principios individuantes, los accidentes y el esse; y en las substancias inmateriales el supuesto le añade los accidentes y el esse, infiere que para Santo Tomás lo que el supuesto añade a la naturaleza concreta o singular es solamente el esse y los accidentes.

En efecto, pues, el problema que se trata en la doctrina del supuesto es asi como hay que plantearlo, y en las substancias materiales los principios individuantes convertiran a la naturaleza específica en naturaleza individual, y en las substancias inmateriales la naturaleza específica es ya naturaleza individual. Planteada asi la cuestión, resulta que el supuesto, según Santo Tomás, solo puede añadir a la naturaleza individual en las dos clases de substancias el esse y los accidentes. Lo cual, según se ha dicho al explicar esta concepción del supuesto del Quoadlibet, es perfectamente legítimo deducirlo.

Ahora bien, Suárez deduce de aqui que para Santo Tomás la subsistencia, en el sentido de causa del subsistir,

o lo que convierte a la naturaleza individual en supuesto, es el esse y los accidentes; es decir, que el supuesto, además de la naturaleza individual los incluye a ambos del mismo modo. En efecto, en este último texto citado de Suárez, concluye que para Santo Tomás "accidentia vel existentia esse id quo formaliter distinguitur suppositum a natura", los accidentes o la existencia es por lo que formalmente se distingue el supuesto de la naturaleza. Asi pues, tanto los accidentes como el esse son los que constituyen formalmente al supuesto, o lo que es lo mismo que son ambos el constitutivo formal del supuesto, ya que el constitutivo material, el otro elemento que incluiría el supuesto, sería la naturaleza, "vel specifica vel individuata", especifica o individuada, como dice Suárez, según se tratara de la substancia inmaterial o material.

Suárez, por tanto, infiere legitimamente que del hecho que en las substancias materiales el supuesto incluya, además de la naturaleza abstracta, los principios individuantes, el esse y los accidentes; y de que en las substancias inmateriales creadas, además de dicha naturaleza, solo incluya el esse y los accidentes, tal como efectivamente se dice en el texto, se sigue que el supuesto añade a la naturaleza individual el esse y los accidentes.

Sin embargo, Suárez no precisa que estos tres elementos que el supuesto añade a la naturaleza, y que, por lo tanto, incluye, están incluidos de diferente manera. Pues en el Quodlibet Santo Tomás lo indica. En efecto, como hemos visto, dice que los principios individuantes no son intrínsecos a la naturaleza, "quia non cadit in definitione significante essentiam rei", no entran en la definición de esta na naturaleza abstracta, pero son intrínsecos al supuesto, porque al ser "designativum vel determinativum", designativos o determinativos de la naturaleza, entran en la definición del supuesto "de quibus ratione esset, si definiretur", si el supuesto pudiera definirse.

El esse y los accidentes tampoco son intrínsecos a la naturaleza, por el mismo motivo. Pero no son intrínsecos al supuesto, pues al no ser determinativos de la naturaleza, "non sunt determinativa essentialium principium", no entran en su definición, "ipsum esse non sit de ratione suppositi". Pero, sin embargo, "pertinet ad suppositum", pertenecen al supuesto, es decir, estan incluidos extrinsecamente. Lo cual se explica, como hemos dicho, porque Santo Tomás en el Quodlibet toma al supuesto en la acepción denominativa.

Asi pues, el supuesto incluye los principios individuantes de modo intrínseco, y en cambio al esse y a los accidentes de una manera extrínseca. Lo que no indica Suárez, como hemos visto, al resumir esta concepción del supuesto del Quodlibet, ni tampoco al efectuar esta inferencia. Por lo que considera que para Santo Tomás la subsistencia se encuentra incluida intrínsecamente en el supuesto.

Ahora bien, la segunda inferencia que realiza Suárez en este texto sobre lo que es la subsistencia o el constitutivo formal del supuesto para Santo Tomás, no es legítima. En efecto, porque del hecho de que este último, en el Quodlibet citado, afirme que el supuesto, además de la naturaleza, incluya su esse propio y los accidentes, no quiere decirse con ello que ambos sean el constitutivo formal del supuesto, que los incluya a ambos de la misma manera, y que, por tanto sean los que confieran la supositalidad, que sean la subsistencia.

En efecto, como ya hemos dicho, el esse es un constitutivo esencial del supuesto, o lo que es igual, algo necesario e imprescindible para su constitución; y además, como el esse es el acto de la naturaleza y el elemento mas formal de todos, será el constitutivo formal del supuesto. En cambio, la naturaleza, que es tambien necesaria en la constitución del supuesto, se comporta como materia, y es potencia con respecto al esse, será el constitutivo material del supuesto. Ambos constitutivos formaran el constitutivo total.

Por el contrario, los accidentes, que no son imprescindibles para la constitución del supuesto, y éste no queda afectado en cuanto supuesto por su presencia o ausencia, seran unos constitutivos no necesarios o accidentales. Por consiguiente, los accidentes y el esse no estan incluidos en el supuesto del mismo modo, y solamente el esse es el constitutivo formal del supuesto.

Asi pues, solo el esse es la subsistencia, el esse es el único elemento que constituye a la naturaleza individual en supuesto. Suárez no se percata de ello. Lo cual no es extraño, pues, como hemos visto, no capta la profunda noción del esse o actus essendi tomista.

Ø 3. Crítica de Suárez a la doctrina del supuesto de Santo Tomás

Según lo dicho, en el párafo anterior, por tanto, Suárez se equivoca al afirmar que para Santo Tomás el constitutivo formal del supuesto o la subsistencia son el esse y los accidentes.

Sin embargo, esta afirmación y con ella su interpretación de la doctrina del supuesto de Santo Tomás, se acerca muchísimo mas a la auténtica noción tomista de subsistencia, que designa solamente el esse propio, que la interpretación de Cayetano, que cree que es un término puro y último, y la de los cayetanistas, que sostienen que la subsistencia para Santo Tomás es un modo substancial, como ya veremos, y ambas sin referirse para nada al esse.

En efecto, pues, en cambio, Suárez cree que para Santo Tomás la subsistencia es el esse, aunque junto con los accidentes, por lo que no es cierta su interpretación, pero sin embargo relaciona el esse con la subsistencia. Lo que es negado por Cayetano y los cayetanistas.

Lo que es una prueba mas, de lo extraña que es la interpretacióo de Cayetano y sus seguidores, pues incluso fuera del campo tomista no se acepta como exposición de Santo Tomás, y por el contrario, se interpreta la concepción del

supuesto de Santo Tomás de un modo mas próximo al que hemos referido.

Se comprende pues, que Suárez creyendo que para Santo Tomás la subsistencia sean los accidentes y el esse, afirme que sea falsa su doctrina. En primer lugar, dice que es falsa la dosctrina del supuesto y de la persona de Santo Tomás, en cuanto que la subsistencia sea los accidentes, "ut de accidentibus paula antea ostendimus est", como acerca de los accidentes hemos demostrado, tal como dice al final del último texto citado.

En efecto, en esta misma sección Suárez ha negado que lo que el supuesto añade a la naturaleza singular, para conferirle la subsistencia sean los accidentes. Y asi, decia:

> Addendum vero ulterius est in hoc punto suppositum non addere naturae singulari accidens aliquod, proprie et in rigore loquendo de accidente. (65)

Y ello, por dos motivos. El primero, porque, como se ha dicho, el supuesto es lo mismo que la substancia primera y, por tanto, no puede diferir de la naturaleza singular por algo accidental, sino que, por el contrario, este algo tiene que pertenecer al género de la substancia.

El segundo motivo por el que Suárez muestra la imposibilidad de que la subsistencia sea los accidentes, es teológico. En efecto, pues en el caso de que la subsistencia fuera los accidentes, entonces en la unión hipóstatica de la natureza divina y humana de Cristo no sería substancial sino accidental. Es mas, la subsistencia del Verbo que es perfectísima supliría entonces a unos accidentes.

Ahora bien, toda esta crítica de Suárez no afecta a la doctrina del supuesto y de la persona de Santo Tomás, porque, como se ha recordado en el párrafo anterior, según ella la subsistencia no incluye a los accidentes.

En segundo lugar, Suárez afirma que es falsa la concepción del supuesto que ha expuesto de Santo Tomás,

porque , asi como la subsistencia no es los accidentes, tampoco puede ser la existencia, por lo que ya se ha dicho acerca de ella, por lo que "de illa supra tractavimus",

En efecto, hemos visto que Suárez en la Disputación XXXI, ha declarado que la existencia se comfunde con la esencia real; y volverá a insistir sobre ello, como ya veremos, al refutar la opinión en que se declara que la subsistencia es la mera existencia, por esto dice en el último texto citado que "et dicemus apertius sectione sequenti. Dada esta identidad, dice Suárez que:

> Hoc ergo indicium vel argumentum ab accidentibus sumptum es certe valde obscurum. Multo vero obscutius argumentum est quod ab existentia sumptur, cum haec non sit aliquid additum ac supra essentiam actualem, ut supra tractatum est, et consecuenter dicendum sit esse aliquid propinquibs essentiae, multoque minus distinctum ab illa quam sit subsistentia. (66)

Es decir, que la subsistencia incluya a la existencia es algo mas obscuro aún, "obscurius", que incluya a los accidentes, ya que el supuesto no podría añadirla a la naturaleza singular, pues la existencia no se distingue realmente de la esencia actual o real, pues, según se ha dicho en la Disputación citada, la existencia es en comparación con la subsistencia "aliquid propinquius", algo mas próximo, y "multoque minus distinctum" y muchos menos distintos de la esencia. Ya que, se distingue de ella con una distinción de razón con fundamento en la realidad, y la subsistencia se distingue de la esencia con una distinción real.

Ahora bien, esta crítica tampoco afecta a la concepción tomista de la subsistencia, pues Suárez se apoya en la negación de la distinción real de la esencia con el esse, que a su vez está basada, como hemos dicho, en la confusión del esse con la existencia, que incurre tambien aqui, como es patente, pues al resumir la doctrina del Quodlibet substituye el término "esse", que utiliza Santo Tomás, por el de Existencia.

Ø 4. La interpretación de Suárez del texto de la primera parte de la Summa

Suárez, una vez ha expuesto y rebatido la que considera como auténtica concepción del supuesto de Santo Tomás, y teniendo en cuenta que, según ella, la subsistencia es los accidentes y la existencia, le queda demostrado que la subsistencia para Santo Tomás no son los principios individuantes, aunque parezca que se infiera que es asi del primer texto citado de la Summa. Porque, aunque en este texto se diga que los principios individuantes sean lo que el supuesto añade a la naturaleza, no quiere decirse con ello que sean la subsistencia, porque, como se ha dicho, solamente los añade el supuesto de las substancias materiales, y solo para convertir a la naturaleza específica en naturaleza individual.

También queda probada la falsedad de otro punto, que parecía inferirse del texto de la primera parte de la Summa, de que en los ángeles el supuesto no se distingue de la naturaleza, ya que Santo Tomás, consecuentemente con su auténtica concepción de la subsistencia, sostiene todo lo contrario en este pasaje del Quodlibet que se ha examinado.

Ahora bien, a Suárez le queda la tarea de aclarar por qué en el texto de la Summa se habla solamente de los principios individuantes, como siendo lo que el supuesto añade a la naturaléza. Y además, porque paraece inferirse en él que en los ángeles sea idéntico el supuesto a su naturaleza. Por ello, al final de esta sección, explica el sentido de este texto del siguiente modo:

> Videtur ergo mihi D. Thomas reliquisse illo loco inchoatum discursum quem tertia parte complevi, et clarius in illo Quodlibeto declaravit. (67)

Asi pues, según Suárez, en este texto de la primera parte de la Summa, Santo Tomás, efectivamente, está tratando de la distinción del supuesto y la naturaleza en las distintas clases de substancias, es decir, en las substancias materiales, en las inmateriales creadas y en Dios. Pero deja

"inchoàtum discursum", inclompleto el razonamiento. Por consiguiente, la conclusión que se obtiene al final del artículo, que en Dios no difiere el supuesto y la naturaleza, no se infiere solamente de lo que se dice en el texto. Por tanto, tampoco puede inferirse de lo que simplemente se dice en él, que para Santo Tomás el supuesto en los ángeles no se distingue de la naturaleza, ni mucho menos que considere a los principios individuantes como la subsistencia.

Prueba de ello, es que en los otros lugares en que Santo Tomás se ocupa de la misma cuestión, y obteniendo las mismas conclusiones, expone el razonamiento completo. Asi ocurre en un artículo de la tercera parte de la Summa y que Suárez ya ha citado al exponer la doctrina del Quodlibet. Pues, como hemos visto, al declarar que para Santo Tomás el supuesto se distingue de la naturaleza en los ángeles, "praesertim in dicto Quodl. et III, q.2", sobre todo que los distingue Santo Tomás en el Quodlibet y en esta cuestión de la tercera parte de la Summa, Suárez se refiere concretamente al cuerpo del artículo segundo de dicha cuestión. Al que anteriormente no nos hemos referido, y en el que se dice lo siguiente:

> Contingit autem in quibusdam rebus subsistentibus invenire aliquid quod non pertinet ad rationem specie scilicet accidentia et principia individuantia; sicut máxime apparet in his quae sunt ex materia et forma composita. Et ideo in talibus etiam squiendum rem differt natura et suppositum. (68)

Santo Tomás, aqui esstá explicando que el término persona no tiene la misma significación que el de naturaleza específica, en algunas clases de substancias, pues el supuesto y la persona en ellas se distinguen realmente, ya que el supuesto, además de esta naturaleza específica, incluye otros elementos que no pertenecen a ella, como son, por ejemplo, los principios individuantes y los accidentes, tal como se advierte en las substancias compuestas de materia y forma.

Suárez lo ha citado como un texto paralelo al Quod-

libet, porque en este texto de la Summa, Santo Tomás dice que en las substancias materiales la distinción entre el supuesto y la naturaleza se advierten mas claramente, "maxime apparet". Por tanto, dice Suárez:

> ...sentit ergo hoc esse commune aliis, maxime tamen in compositis apparere. Unde inferius expresse ait. Et quod es dictum de supposito, inteligendum est de persona in criatura rationali vel intellectuali. (69)

Esto es, que si se sostiene la distinción en las substancias materiales se advierte principalmente, quiere decirse que tambien se da la distinción entre el supuesto y la naturaleza en las substancias inmateriales creadas. Por con consiguiente, concluye Suárez, según este texto, en todos los seres creados se distingue el supuesto de la naturaleza, aunque en los ángeles no se afirme explicitamente. Por ello dice Suárez en este pasaje, en que se explica el sentido del texto de la primera parte de la Summa, que en el Quodlibet Santo Tomás "clarius declaravit", explicó mas claramente la distinción del supuesto y la naturaleza en los distintos tipos de seres.

Teniendo en cuenta estos dos textos de Santo Tomás, añade Suárez, es por lo que puede decirse que Santo Tomás dejó incompleto su razonamiento en este pasaje de la primera parte de la Summa, porque:

> Supponit enim distinctionem suppositi a natura colligendam a nobis esse ex eo quod singularis substantia aliquid addad ultra naturam specificam, ille, sive hoc sit principium individuans, sive accidens aliquod. (70)

Es decir, que Santo Tomás, en este lugar, trata de la distinción del supuesto y la naturaleza en las clases naturales de substancias, teniendo presente que en general el supuesto se diferencia de la naturaleza específica, porque añade a ésta algo que es extrínseco a la misma: los principios individuantes, los accidentes y el esse. Aunque, como se ha dicho, los primeros, no son añadidos a la naturaleza de

los ángeles, pues, según Santo Tomás, ésta se encuentra ya individualizada. Por ello sólo los accidentes y el esse son los que confieren la subsistencia. Y es esta la noción de subsistencia que "supponit" Santo Tomás en este pasaje, pues no la expone en el mismo.

Ahora bien, Suárez ha resumido lo que considera la concepción del supuesto de Santo Tomás, sin mencionar al esse como algo añadido sobre la naturaleza específica, tal como ha hecho, sin embargo, al explicar la doctrina del Quodlibet, en cambio solo menciona a los proncipios individuantes y a los accidentes. Por lo que parece que Suárez considere que para Santo Tomás la subsistencia sean los accidentes.

Sin embargo, no es asi, porque en este resumen de la doctrina de Santo Tomás y a lo largo de toda la demostración del sentido del texto de la primera parte de la Summa, el término accidente no está tomado en la acepción de accidente predicamental, sino en otra más ámplia, que incluye al accidente predicamental junto a todo lo demás que accede a la esencia singular, y por tanto, incluye tambien al esse.

En efecto, el mismo Suárez en esta sección ha indicado que el término accidente puede considerarse en otro sentido. Asi al negar que lo que añade el supuesto a la naturaleza singular sean los accidentes; es decir que la subsistencia no es estos accidentes, precisa, como hemos visto, que esta negación se puede sostener "proprie et in rigore loquendo de accidente", hablando del accidente en un sentido propio y riguroso. Lo que supone que considera que el accidente puede tomarse en otro sentido.

Por ello, despues de demostrar que no esposible que los accidentes constituyan la subsistencia, lo confirma, aclarando cual es este otro sentido, pues añade que:

> Dixi autem proprie loquendo de accidente; nam, si late vocetur accidens quidquid non est de essentia rei, sic potest subsistentia accidens, vocari, quia, ut dicimus, simpliciter loquendo, non est de

> essentia substantiali individui; ille tamen modus loquendi improprius est et vitandos, nec sit occasio alicuies erroris in theologia. (71)

Es decir, que los accidentes, en un sentido propio, son los accidentes predicamentales; y los accidentes en un sentido ámplio son "quidquid non est de essentia re", todo lo que no pertenece a la esencia singular, todo lo que está fuera de ella, es decir, que se incluye no solo a los accidentes predicamentales, sino tambien a todo lo que accede a la esencia singular, que, por tanto, es extrínseco a ella. Por consiguiente, según la demostración de que los accidentes predicamentales no confieren el subsistir, no puede decirse que la subsistencia sea un accidente, tomado el término en su acepción propia y rigurosa; pero si, en cambio, que es un accidente en un sentido ámplio, ya que la subsistencia es algo extrínseco a la esencia singular.

En esta demostración Suárez utiliza el término accidentes en este sentido ámplio. En ella accidente significa todo lo que no está incluido en la esencia singular; es decir, significa no solo los accidentes predicamentales, sino tambien el esse.

Prueba de ello, es que tambien en esta misma sección, al referirse a la doctrina del Quodlibeto, en una tercera ocasión, Suárez en lugar de decir que para Santo Tomás la subsistencia son los accidentes y el esse, tal como hemos visto que la interpretaba al exponerla y criticarla, afirma que la subsistencia son los accidentes.

> Expressius vero docuit illam sententiam D. Thomas, Quodl. II, a.4, ubi, licet etiam dicat in angelis non esse individuationem quae sit extra essentiam specie, ex eo tamen quod in angelo subt aliqua accidentia, quae sunt praeter rationem speciei, concludit esse in eo suppositum extra rationem essentiae, atque ita distinctum in re ab ipsa natura. (72)

En efecto, en lugar de afirmar que para Santo Tomás, según el Quodtlibet II, el supuesto y la naturaleza difieren, porque el primero añade a la naturaleza "nonnulla

accidentia et ipsum esse existentiae", tal como añade a continuación Suárez, al criticar esta noción de subsistencia, aqui sostiene que es por "aliqua accidentia", por algunos accidentes. Lo que quiere decir, que toma el término "accidentia" en un sentido ámplio, incluyendo a los accidentes predicamentales y al esse.

No es pues extraño que, luego, al referirse a esta misma doctrina del Quodtlibet, tal como hace en esta demostración, en lugar de decir que la subsistencia para Santo Tomás son los accidentes y el esse, diga que son los accidentes, pues utiliza el término en un sentido ámplio, que incluye a ambos.

Ø 5. La inexactitud de la interpretación de Suárez.

En esta demostración del sentido del texto citado de la Summa, continua diciendo Suárez, despues de afirmar que en él Santo Tomás tiene presente que el supuesto añade a la naturaleza específica dos elementos, los principios individuantes y los accidentes, es decir los accidentes predicamentales y el esse, que en este texto, en primer lugar se excluye que en Dios la persona añada a la naturaleza el primero de estos elementos.

> "Et deinde excludit a Deo principia individuantia quae sint extra essentiam Dei, et quod hoc videtur aequiparare illi omnes substantias immateriales, et similiter, quoad hoc seu ex parte, negat distinctionem naturae et personae in angelis.

Dice, pues, Suárez, que según el texto, se excluyen de Dios los principios individuantes, ya que la esencia divina es individua por si misma. Además, como las otras substancias inmateriales o ángeles, según Santo Tomás, carecen tambien de principios individuantes, parece, por tanto, que considere que sean iguales, "videtur aequiparare", todas las substancias inmateriales, es decir Dios y los ángeles. Pero solamente lo son en el aspecto de la individuación, "quoad hoc", en la medida que carecen de principios individuantes. Igualmente, si p rece que Santo Tomás aqui sostenga que el

supuesto y la naturaleza en los ángeles no se distinguen, ocurre solamente desde este punto de vista, de que se excluye de ellos los principios individuantes, "quoad hoc seu parte".

En segundo lugar, según Suárez, en el texto se obtiene la conclusión de la identificación del supuesto y la naturaleza en Dios, porque tambien se excluye de Dios, el segundo elemento que el supuesto añade a la naturaleza: los accidentes (los accidentes predicamentales y el esse).

> Quia vero manifestum est, et statim etiam erat ab ipso probandum, in Deo non esse accidentia, ideo immediate concludit Deum esse suam deitatem, quod de aliis substantiis immaterialibus ibi non dixit ... (73)

Asi pues, Santo Tomás en este texto obtiene la conclusión que Dios es su deidad, o de que en El no difiere el supuesto de la naturaleza, del hecho de que en Dios no hay composición accidental. Ahora bien, aunque en el texto no se afirma explicitamente la exclusión de este segundo elemento que el supuesto añade a la naturaleza, que es precisamente el que confiere la subsistencia, sin embargo, cree Suárez que se tiene presente, porque la exclusión de los accidentes en Dios "manifestum est", es evidente. Además, en este texto Santo Tomás no dice que en Dios no hay accidentes, porque "et statim etiam erat ab ipso probandum", aún tenia que demostrarlo inmediatamente.

En efecto, Santo Tomás en el artículo secto de esta cuestión demuestra que:

> ...secundum praemisa, manifeste apparet quod in Deo accidens esse non potest. (74)

Precisamente el que no se nombre a los accidentes, en este texto de la primera parte de la Summa, dice Suárez, es el motivo que induce a creer que en él Santo Tomás sostenga que sean los principios individuantes, que en cambio si nombra, lo único que para él añade el supuesto a la naturaleza, y que, por tanto sean éstos la subsistencia.

Asi, con esta interpretación queda resuelta la primera dificultad que presentaba este texto de la primera parte de la Summa, en relación con la doctrina del supuesto de Santo Tomás.

En cuanto a la otra dificultad que ofrece el texto, de que parece inferirse que en los ángeles el supuesto se identifica con la naturaleza, queda tambien resuelta. En efecto, por el hecho de que no se infiere, en el texto, la identidad del supuesto y la naturaleza en Dios del hecho de que parezca de principios individuantes. Sino de que en Dios no hay accidentes,y aunque los ángeles se pueden equiparar con Dios en cuanto a la individuación, no pueden, sin embrago, compararse en cuanto a los accidentes. Prueba de ello es que en el artículo en que se estudian los accidentes en Dios, no su excluyen de los ángeles, "de aliis substantiis immaterialibus ibi non dixit", Santo Tomás no lo dijo de otras substancias inmateriales. Por consiguiente, si Santo Tomás tiene presente dicho artículo, puede inferirse la identidad del supuesto y la naturaleza en Dios, en el texto de la primera parte de la Summa, pero no en cambio, que se identifiquen en los ángeles.

Si por un lado Santo Tomás parece identificar el supuesto y la naturaleza en los ángeles, es, como se ha dicho, en el aspecto de la individuación, pero no los identifica en el aspecto de los accidentes o subsistencia. Por el contrario, termina diciendo Suárez:

> In aliis vero lociis addirit, quia in angelis saltem sunt accidentia extra specifica naturam, ideo in eis distingui suppositum a natura. (75)

Es decir, que en los otros lugares citados (quodl. II, q.2, a.4 y Summa theologica III, q.2., a.2) se demuestra que en los ángeles el supuesto y la naturaleza difieren, porque en éstos los accidentes son extrínsecos a la naturaleza específica. Asi pues, el texto de la primera parte de la Summa es coherente con la doctrina del supuesto expuesta

en estos pasajes, pues unicamente se deja incompleto el razonamiento por el que se llega a idénticas conclusiones que en ellos.

Ahora bien, esta interpretación del texto que da Suárez, aún dejando aparte que en ella se supone que para Santo Tomás la subsistencia son los accidentes en sentido ámplio, es decir, los accidentes predicamentales y el esse, y ya hemos demostrado que ello no es cierto, tampoco es aceptable.

No lo es, porque es muy extraño que en este texto la identidad del supuesto y la naturaleza divina se infiera de que en Dios no hay accidentes en sentido ámplio, es decir, que no accede nada a El. Pues, por muy evidente que sea, Santo Tomás en todo el artículo no habla para nada de ellos. Y además, es algo que demuestra tres artículos mas adelante.

Pero, aún aceptando que Santo Tomás infiriera la no distinción del supuesto y la naturaleza en Dios por algo que aún tiene que demostrar, no podría hacerlo.

En efecto, pues en el artículo sexto de la misma cuestión, Santo Tomás niega, como hemos dicho, que Dios tenga accidentes, pero con este término se refiere a los accidentes predicamentales, no a los accidentes en el sentido de acceder. Por tanto, con esta expresión no se refiere tambien al esse. Por consiguiente, no puede admitirse la interpretación de Suárez.

Sin embargo, Suárez, tal como ha expuesto el contenido de este pasaje no tendría ninguna necesidad de interpretarla como conteniendo un razenamiento incompleto, para resolver los problemas que presenta. En efecto, del mismo modo que admite Suárez que Santo Tomás infiere, desde el aspecto de la individuación, el problema de la distinción del supuesto y la naturaleza en los ángeles, y luego lo trata en otros lugares desde el aspecto de la subsistencia, tendría que sostener igualmente que Santo Tomás trata la distinción del supuesto y la naturaleza en Dios bajo el mismo as-

pecto de la individuación, y, que luego lo examinará en otros pasajes desde el punto de vista de la subsistencia. Aunque a diferencia de lo que ocurre en los ángeles, en este caso, se obtendrá siempre la misma conclusión: que desde todos los aspectos es idéntico el supuesto y la naturaleza en Dios. Con ello, no es preciso sostener que Santo Tomás dejó incompleto su razonamiento que, como acabamos de ver, no es verosimil.

Esta interpretación que podria haber obtenido Suárez, es precisamente la que hemos dado al ocuparnos de este texto. Aunque no sosteniendo, como Suárez, que la subsistencia para Santo Tomás sean los accidentes predicamentales y el esse; y además explicando el motivo por el que considera la dis- distinción entre el supuesto y la naturaleza, en los distintos seres, desde el aspecto de la individuación.

Con ella se resuelven perfectamente, como hemos visto, los problemas que indica Suárez que parecen desprenderse de que la subsistencia, para Santo Tomás, sea los principios individuantes, y de que se niegue la distinción, por ello, del supuesto y la naturaleza en los ángeles, se resuelven como hemos dicho, al ocuparnos de este texto, teniendo en cuenta lo siguiente.

De los dos elementos por los que difiere el supuesto de la naturaleza específica, los principios individuantes y el esse, pues, como ya se ha dicho, aunque los accidentes tambien los añada el supuesto a la naturaleza, no son elementos necesarios para la constitución del supuesto, aqui Santo Tomás solo considera uno de ellos, los principios individuantes.

El motivo, es completamente opuesto al de Suárez, pues es que debido al orden de exposición de la cuestión, en que se encuentra este artículo, Santo Tomás aún no ha tratado del otro elemento, el esse propio. Lo cual es perfectamente verosimil. Por esta razón se afirma en el texto que en los án-

geles por carecer de principios individuantes, el supuesto y la naturaleza no difieren, es decir, en cuanto a este elemento, que, en cambio, si difieren por él, además de por el esse el supuesto y la naturaleza de las substancias materiales.

Asi pues, en este texto no quiere decirse que el supuesto añada a la naturaleza específica solo los principios individuantes, y que por tanto, éste sea la subsistencia o elemento personificador, sino que solo se considera a los primeros, que no son la subsistencia, sino que es el esse. Por ello, como tambien hemos dicho, este texto no está en contradicción con la doctrina del Quodlibet, en el que al tratar de la distinción en el ángel del supuesto y la naturaleza, se sostiene que es por el esse propio. Y, por consiguiente, tampoco con toda la doctrina de la persona, que expone Santo Tomás, ya examinada.

CAPITULO V

LA INTERPRETACION DE SUAREZ DE LA CONCEPCION CAPREOLISTA DEL SUPUESTO

Ø 1. La interpretación de la doctrina capreolista de Cayetano

Suárez sostiene, como acabamos de comprobar, que para Santo Tomás, la subsistencia es el esse y los accidentes. Por tanto, considera que la interpretación de Cayetano de la doctrina tomista del supuesto, que se encuentra en su comentario a la tercera parte de la Summa, no es acertada. Si Suárez no lo declara explicitamente es porque, en realidad, no la considera como una interpretación de la doctrina de Santo Tomás, sino como otra doctrina distinta.

Por ello, la coloca como la sexta opinión sobre lo que es la subsistencia, tal como hemos visto, y por tanto, sin relacionarla con la opinión que atribuye a Santo Tomás. Sin embargo, Suárez se percata que está dada como una interpretación de la concepción tomista del supuesto. Prueba de ello, es que antes de explicar como se compagina el artículo tercero, de la cuestión tercera, de la primera parte de la Summa, con el resto de la concepción tomista del supuesto, expuesta en otros pasajes, refiere la solución que dio Cayetano al exponer su concepción del supuesto.

En primer lugar, expone la solución de Cayetano

que se encuentra en su Comentario a la primera parte de la Summa al interpretar este pasaje, y que ya hemos examinado en la tercera parte. Dice Suárez, que hay que determinar en que sentido se afirma, en este artículo de Santo Tomás, la identificación del supuesto y de la naturaleza en los ángeles; y tambien en que sentido se equiparan a Dios, pues en El no se distinguen el supuesto y la naturaleza; y ello porque:

> Nam quod Caietanus ibi ait, a equiparare illas non simpliciter, sed in hoc quod in substantiis spiritualibus suppositum et natura non differunt intrinsece, sed extrinsece, cum tamen in materialibus utroque modo differant, hoc (inquam) imprimis non est dictum a D. Thoma, sed additum ab ipso sine fundamento.

Así pues, según Suárez, para Cayetano en este pasaje de Santo Tomás, al afirmar este último que tanto en los ángeles como en Dios no se distingue el supuesto de la naturaleza, no equipara a ambas substancias inmateriales de un modo absoluto, "non simpliciter", sino solamente en el aspecto en que el supuesto y la naturaleza no se diferencian intrinsecamente, "non differunt intrinsece". Aunque, con ello no quiere decirse que no se distingan, pues aunque no difieran de este modo, sin embargo difieren extrínsecamente. En cambio, en Dios el supuesto y la naturaleza no difieren de ningún modo, y en las substancias materiales, por el contrario, de los dos.

Esto es, en efecto, lo que dice en su Comentario Cayetano, tal como hemos visto al ocuparnos de él. Ahora bien, no puede afirmarse, tal como hace Suátez que esta interpretación no es válida, o que ello no lo dijo, "non est dictum", Santo Tomás; y que además esta interpretación se añade, "sed additum", sin fundamento, "sine fundamento". Porque, aunque sea cierto que Santo Tomás no habla aqui de diferencia extrinseca ni intrínseca, sin embargo si de "differentia", y lo que hace Cayetano, como hemos dicho, es determinar el sen-

tido que posee, en el artículo de Santo Tomás dicho término, ya que hay varios tipos o clases de "differentia" o modos de diferir, "differre".

Para averiguar a que clase de distinción se designa con este término, Cayetano tiene presente la doctrina del supuesto de Santo Tomás, expuesta en otros pasajes, y en que tambien se trata la distinción del supuesto y la naturaleza en las substancias materiales, inmateriales y en Dios. Principalmente en el artículo del Quodlibet II ya comentado. Descubre con ello, que el término diferir posee el significado de "differentia real inter rem includentem aliquid reale intrinsece", diferencia real entre el ente incluyendo algo real intrínseco y el ente no incluyendolo; es decir una distinción real inadecuada, o distinción intrínseca.

Por consiguiente, la interpretación de Cayetano tiene un fundamento. Además en ella no se añade nada a lo dicho por Santo Tomás, pues, aunque al dar su interpretación se refiere a los otros tipos de diferencia, no pretende que lo haya dicho aquí Santo Tomás, sino que lo hace Cayetano para comprobar que el artículo, asi interpretado, está de acuerdo con otros pasajes de Santo Tomás.

Por este mismo motivo tampoco es válida esta otra objeción que añade Suárez.

> Deinde, non satis fuisse ut D.Thom. absolute concludere Deum esse suam deitatem; prius enim probandum illi fuisset, neque intrinsece neque extrincese differre.

En efecto, pues, aunque Cayetano en este comentario afirme que, para Santo Tomás, en Dios el supuesto y la naturaleza no se distinguen con ningún tipo de distinción, es decir, en ningún aspecto y, por tanto, de un modo absoluto, no dice que esta sea la conclusión de este artículo, tal como afirma Suárez.

Según Cayetano solo se infiere que la presona y la naturaleza divinas no difieren intrinsecamente, ya que este es el sentido en que se ha tomado el término diferir al tra-

tar de la distinción en las substancias materiales y en las inmateriales creadas. Si Cayetano añade que se distinguen absolutamente es porque, como se ha dicho, relaciona este texto con otros de Santo Tomás. Por consiguiente, no es necesario, como objeta Suárez que, para ser admisible la interpretación de Cayetano, se tenga que probar en el texto que en Dios no se distingue el supuesto de la naturaleza intrínsecamente.

Suárez, tampoco acepta esta interpretación de Cayetano, porque no conoce la verdadera doctrina del supuesto de Santo Tomás, como ya hemos visto, y por ello añade que:

> Praeterea, falsum etiam est in angelis non differre intrinsece suppositum et naturam, quia suppositum, ut sic, includit subsistere, non extrinsece, ut Caietanus ait, sed intrinsece ut formam constituentem ipsum, ut infra ostendam.

Asi pues, para Suárez, la interpretación de Cayetano tampoco es válida porque la subsistencia está incluida intrinsecamente en el supuesto, y, en cambio, Cayetano afirma que en los ángeles está extrinsecamente.

Ahora bien, ello no representa ninguna objeción a la interpretación de Cayetano, porque para Santo Tomás, como hemos demostrado, la subsistencia puede estar incluida extrinseca e intrinsecamente en el supuesto, según que a éste s se le considere en lo que Capreolo llama acepción denominativa o acepción formal. Asi, concretamente, en el mismo Quodlibet citado, al referirse Santo Tomás a la distinción entre el supuesto y la naturaleza en los ángeles, toma al supuesto denominativamente, pues, como hemos dicho, afirma que el esse o la subsistencia está incluida en el supuesto, pero de manera extrínseca.

Precisamente Cayetano considera que en este artículo de la Summa Santo Tomás se refiere al supuesto denominativo, porque lo interpreta relacionándolo con la doctrina del Quodlibet. Si Suárez presenta esta afirmación de Cayetano como una objeción es porque, como hemos comprobado al exami-

nar su interpretación del Quodlibet, Suárez no solo cree equivocadamente que en él Santo Tomás sostiene que la subsistencia es el esse y los accidentes, sino tambien que la subsistencia es intrínseca al supuesto, lo que tampoco es cierto.

Por último, Suárez le reprodcha a Cayetano que:

> Denique, in hoc nulla potest esse differentia inter materiala et immateriala suppsośita creata, nam, si subsistere est intrinsecum supposito materiali, etiam immateriali; et se huic est extrinsecum etiam illi.

Es cierto, como dice aqui Suárez, que si la subsistencia es extrínseca al supuesto de las substancias inmateriales, debe serlo tambien en las materiales; y, a la inversa si es intrínseco a las primeras, tiene que serlo igualmente en las otras. Ahora bien, no es cierto que Cayetano, en esta interpretación, sostenga que en los ángeles la subsistencia es extrínseca al supuesto y en las otras substancias es intrínseca. En ambas declara, por el contrario, el supuesto incluye extrinsecamente a la subsistencia o el esse; es decir, que se diferencian extrinsecamente por el esse. Pero, añade que además en las substancias materiales el supuesto y la naturaleza se diferencias intrinsecamente por los principios individuantes puesto que éstos los incluye intrinsecamente el supuesto, y no, en cambio, la naturaleza abstracta. Lo cual no ocurre en las substancias inmateriales. Sin embargo, esto no quiere decir que el supuesto incluya, en esta acepción, la subsistencia de modo intrínseco, porque para Cayetano en este Comentario de la primera parte de la Summa, la subsistencia es solo el esse, no los principios individuantes.

Asi pues, tanto en las substancias inmateriales, como en las materiales, la subsistencia o el esse lo incluye el supuesto de modo extrínseco. Por tanto, no le alcanza a Cayetano esta objeción de Suárez.

En segundo lugar, Suárez refiere la interpretación

que da Cayetano en el Comentario al artículo de la tercera parte de la Summa, en el que expone su segunda concepción del supuesto, que es la que Suárez ha colocado como la sexta opinión sobre lo que es el supuesto. Añade Suárez que:

> Denique, idem Caietanus III, q.4, a.2, etiam in angelis dicit suppositum intrinsece distingui a natura, et ad hunc locum D.Thom. nihil respondet, nisi quod nondum tractaverat mysterium Trinitatis et Incarnationis, et ideo non plene pertractavit distinctionem suppositi ab individua natura in rebus materialibus. (76)

Efectivamente, Cayetano, como hemos ya comprobado, sostiene en este lugar que el supuesto y la naturaleza se distinguen intrinsecamente por la subsistencia, ya que el supuesto la incluye de modo intrínseco.

Ahora bien, esto no puede presentarse como una objeción a la interpretación que da al comentar este pasaje de la primera parte de la Summa, porque, como ya hemos visto, Cayetano al comentar la tercera parte concibe la subsistencia de otro modo. En efecto, de sostener, en sus primeros escritos que la subsistencia es el esse propio, tal como habian dicho Santo Tomás y Capreolo, pasa a concebirla como un término puro y último de orden esencial. De ahí, que Cayetano, desde esta nueva concepción del supuesto, que es la que se conoce corrientemente como la doctrina de Cayetano, diga que en este texto de la primera parte de la Summa, Santo Tomás no estudió a fondo el problema, como ya hemos visto que decía en la parte anterior.

Suárez, lo presenta como una objeción, porque, al igual que Bañez, aún conociendo el comentario de Cayetano de la primera parte de la Summa, no se percata que en él se expone una doctrina del supuesto idéntica a la de Capreolo y Santo Tomás, y completamente distinta a la que daría años mas tarde en el Comentario a la tercera parte.

Ø 2. La doctrina del supuesto de Silvestre de Ferrara.

Suárez no solo no se percata de que la doctrina del

supuesto que expone Cayetano en el Comentario a la primera parte de la Summa, es idéntica a la de Capreolo, sino que tampoco se da cuenta, al igual que Bañez, que la doctrina del supuesto de Cayetano que se encuentra en su Comentario al De ente et essentia de Santo Tomás, no es la misma que la doctrina del término puro y último, sino que es exactamente la misma, que la dada en el Comentario a la primera parte de la Summa.

En efecto, como hemos visto mas arriba, Cayetano al comentar el capítulo V del De ente et essentia, indica que presenta una dificultad análoga a la del texto de la Summa, y la resuelve de un modo parecido a como lo hace con la de este último. Además, tambien tiene presente, al resolverla, la doctrina del supuesto del Quodlibet II.

Suárez conoce esta parte del Comentario al De ente et essentia. Es mas, la relaciona con el Comentario del texto de la primera parte de la Summa. Asi, al exponer la primera interpretación de Cayetano sobre este texto, dice Suárez que:

> ...Caietanus intelligat materiale suppositum includere intrinsece principia individuantia, et in hoc differre ab immateriali, ut latius declarat in De ente et essentia, c.5, et Ferr.,I Cont. Gent., c.21,...(77)

Además, como se advierte en este texto, Suárez relaciona la doctrina del supuesto que se encuentra en este Comentario con la da por el Ferrariense en su famoso Comentario a la Summa contra Gentiles.(1524) Lo que hace suponer que Francisco Silvestre de Ferrara (1474-1528) concebia al supuesto de modo idéntico a Capreolo y, por tanto, tambien al igual que Santo Tomás.

En efecto, en este lugar que indica Suárez se lee:

> Considerandum ex doctrina S.Thomae, Quodl.II, q.2, a.2, ad 1, quod cum triplex sit suppositum in entibus, scilicet increatum, quod est Deus; creatum immateriale quae sunt intelligentiae; et creatum materiale, quae sunt substantiae composi-

> tae ex materia et forma, tripliciter in eis se habet suppositum et natura.

El Ferrariense, pues, igual que Cayetano en In De ente et essentia, determina lo que es el supuesto en el ente increado, en los entes creados inmateriales, y en los entes creados materiales, teniendo presente la doctrina del supuesto del Quodlibet II. Según ella, añade el Ferrariense que:

> ...suppositum creatum materiale tria includit in re: scilicet essentiam, principia individuantia, quae essentiam limitant ut sit haec et distincta, sicut hanc quantitatem, hanc figuram, etc.; et accidentia quae nihil faciunt ad individuationem, ut albedo, scientia et huis modi.

Asi pues, el supuesto de los entes creados materiales, según el Ferrariense, incluye tres elementos: la esencia o naturaleza abstracta, los principios individuantes, que convierten a la primera en esencia individual, y los "accidentia", los accidentes.

Ahora bien, con este último término se significan no solamente los accidentes predicamentales, sino todo lo que sobreviene, "accedo", a la essencia, y, por tanto, el esse y dichos accidentes. El Ferrariense no lo especifica, porque sigue casi literalmente el pasaje del Quodlibet II, en el que Santo Tomás explica lo que incluye el supuesto en las distintas clases de substancias, y al referirse a las substancias materiales tampoco lo hace.

En efecto, como hemos visto, en la respuesta a la primera objeción, Santo Tomás dice que en las substancias materiales el supuesto incluye además de la naturaleza abstracta y de los principios individuantes, que son determinativos o designativos de la esencia, "accidunt... multa alia, quae non sunt determinativa essentialium principiorum", sobrevienen muchas otras que no son determinativos de los principios esenciales. Esto que sobreviene, para Santo Tomás, es el esse y los accidentes.

Prueba de ello, es que a continuación, como tambien hemos visto, al referirse a las substancias inmateriales,

dice que el supuesto no incluye los principios individuantes, pues su esencia se individúa por sí misma. Pero, sin embargo "accidit ei aliquid praeter rationem speciei", sobreviene algo, además de la especie; y esto que "accedit", precisa Santo Tomas, a continuación "scilicet ipsum esse et alia quae attribuntur supposito et non natura", es decir, el mismo esse y otras cosas que se atribuyen al supuesto y no a la naturaleza, y esto que se atribuye al supuesto son los accidentes predicamentales.

Tambien el Ferrariense precisa lo que "accedit", a la esencia y no la individua. Pues, al igual que Santo Tomás, despues de referirse a las substancias materiales, añade:

> Suppositum vero immateriale duo tantum includit: scilicet essentiam, et aliqua praeter essentiam quae nihil faciunt ad individuationem naturae, ut esse, et alia quaedam accidentia ad suppositum pertinentia. Nam in illis non est necesse ponere principium aliquod individuativum, cum ipsa natura de se sit haec et individua. (78)

El Ferrariense coincide con Santo Tomás, igualmente en que el supuesto de las substancias inmateriales incluye la esencia pero no los principios individuantes, ya que esta esencia ya está individualizada de si, "de se". A esta explicación del Ferrariense se refería Suárez al citar este pasaje.

Además de la esencia individual, incluye "aliqua", algo que no individua. Y, como Santo Tomás en el Quodtlibet, el Ferrariense precisa que este algo es el "esse, et aliqua quaedam accidentia ad suppositum pertinentia", el esse y ciertos accidentes, que pertenecen al supuesto, "ad suppositum pertinentia", es decir, los accidentes predicamentales, pues, como dice Santo Tomás, pertenecen al supuesto y no a la naturaleza.

Por consiguiente, si el esse y los accidentes es lo que el supuesto incluye, además de la esencia individual, solo el esse que es el constitutivo formal del supuesto, puede

ser la subsistencia, es decir, lo que convierte a la esencia, al añadirse a ella, en supuesto, pues los accidentes son constitutivos accidentales. Y, por tanto, para el Ferrariense la subsistencia es el esse propio. Asi pues, el Ferrariense interpreta el Quotlibet II, del mismo modo que Cayetano en su Comentario al De ente et essentia, y, como este último, sigue la doctrina del supuesto de Santo Tomás, tal como fielmente la expuso Capreolo.

Además, en otro pasaje de su Comentario a la Summa contra Gentes el Ferrariense, al volver a tratar de la individuación de la naturaleza angélica, explica la diferencia entre el supuesto y la naturaleza en estas substancias inmateriales, utilizando unas expresiones casi idénticas a las que emplea Cayetano, al tratar el mismo tema en su Comentario a la primera parte de la Summa, cuando aún era capreolista y, por tanto, creia que la subsistencia era el esse propio. En efecto dice el Ferrariense que:

> Ostensum est enim quod, cum in rebus immaterialibus natura de se et non per aliquid additum sit haec et individua, in illis natura et suppositum non differunt per intrinseca, quasi scilicet sint aliqua principia individuantia naturam quae sint de ratione suppositi, non autem de ratione naturae; sed per extrinseca tantum distinguuntur, in quantum illi naturae coingitur esse et alia accidentia quae non sunt de ratione naturae neque de ratione suppositi; sed tamen illa excludit natura et quidditas suppositum autem non excludit. (79)

Asi pues, del hecho de que en las substancias inmateriales la naturaleza está individuada y, por tanto, el supuesto no le añade los principios individuantes, se infiere que el supuesto y la naturaleza en estas substancias no difieren intrinsecamente "non differunt per intrinseca".

El Ferrariense lo justifica añadiendo que ello ocuriria si poseyeran principios individuantes, pues éstos aunque no son "de ratione naturae", sin embargo "sunt de ratione suppositi", y, por consiguiente, el supuesto los incluye de modo intrínseco. Lo cual, como hemos visto, lo dice tam-

bien Santo Tomás en el Quotlibet II. Ahora bien, el Ferrariense utiliza la expresión "diferencia intrínseca", igual que Cayetano en los Comentarios a la primera parte de la Summa y al De ente et essentia, citando tambien la doctrina del Quotlibet.

Añade el Ferrariense que, sin embargo, el supuesto y la naturaleza difieren "per extrinseca", extrinsecamente, ya que el supuesto le añade a la naturaleza el "esse et alia accidentia" le añade el esse y los accidentes. Estos, como los principios individuantes "non sunt de ratione naturae", no entran en la definición de la naturaleza. Pero, a diferencia de ellos, tampoco entran en la definición del supuesto, "de ratione suppositi". Lo cual, tambien lo sostiene Santo Tomás en el Quotlibet.

Por consiguiente, el esse y los accidentes no los incluye intrinsecamente el supuesto y, por ello, no puede diferir por este modo de la naturaleza. Sin embargo, añade que el supuesto "non excludit" no excluye al esse y a los accidentes, por tanto, los incluye, o como dice Santo Tomás en el Quodlibet "pertinet", les pertenece. Como no es de un modo intrinseco lo es extrínseco, o sea con una inclusión o pertenencia extrínseca. Por ello, en las substancias inmateriales el supuesto y la naturaleza difieren "per extrinseca". Lo que es lo mismo que dice Cayetano con la expresión con una "differentia extrinseca" en sus dos comentarios escritos en su época capreolista.

Asi pues, el Ferrariense, al igual que Cayetano, consisdera que el esse es la subsistencia. Tambien, como este último considera al supuesto desde la perspectiva, que Capreolo llamó denominativa, ya que en ella el esse está incluido extrinsecamente en el supuesto. Lo cual es una prueba mas de que el Ferrariense seguia a Capreolo y a Santo Tomás en la exposición de su doctrina del supuesto.

Por último, en este artículo del Comentario de la Summa contra Gentiles, añade el Ferrariense:

> Suppositum autem divinum nihil aliud in re dicit quam essentiam, cum neque ibi sint principia individuantia eo quod deitas de se sit haec et indivisibilis; neque ibi alia accidentia sint extrinseca a natura individuata, cum nihil sit accidens in Deo. (80)

Es decir, que en Dios el supuesto no incluye nada mas que la esencia divina, puesto que no hay nada que sobrevenga a dicha esencia. Que, por otra parte, según Santo Tomás es el mismo esse divino. Por consiguiente, como dice también Cayetano, en Dios el supuesto es idéntico a la naturaleza.

Ø 3. El motivo por el que se ha considerado a Silvestre de Ferrara como cayetanista

Según lo dicho, el Ferrariense concibe el supuesto de modo idéntico a Capreolo y a Cayetano, en su primera concepción, y a su vez, por tanto, como Santo Tomás. Lo que no es advertido por Suárez, asi como tampoco advierte la doble concepción de Cayetano del supuesto. Es mas, Suárez considera que la doctrina del supuesto del Ferrariense es la misma que la da por Cayetano en el Comentario a la tercera parte de la Summa. Asi, al explicar esta última, dice Suárez que:

> Refutatis igitur dictis opinionibus, caietanus, in docto loco III, alium adinvenit dicendi modum, qui placuit etiam Ferrariensi, IV Cont. Gent., c.43, et potest esse sexta principalis opinio in hac materia, quae in his punctis consistit. (81)

De manera que, según Suárez, el Ferrariense sostuvo la"VI opinio" sobre el problema del supuesto y de la persona, que fue dada por Cayetano "in docto loco III", en el comentario de la III parte de la Summa de Santo Tomás. Ahora bien, Suárez para corroborarlo no cita el pasaje del capitulo 21 del Comentario a la primera parte de la Summa contra Gentiles, al que se ha referido anteriormente. Ni tampoco el pasaje del capitulo 93 del Comentario a la segunda parte de la Summa Contra Gentiles, que complementa al primero, y que tambien hemos examinado.

Suárez no puede citar estos dos textos del Ferrariense, que expresan su doctrina del supuesto, porque en ellos se muestra que el Ferrariense sostenia una concepción del supuesto idéntica a la de Capreolo. Sin embargo, Suárez cita uno de estos pasajes, como hemos visto, indicando su paralelismo con los del Comentario al De ente et essentia de Santo Tomás que hizo Cayetano. Pero, como además no se percata, tal como hemos tambien comprobado, de la doble doctrina del supuesto de Cayetano, creyendo por tanto, que en este comentario Cayetano sostenía la misma doctrina del supuesto que en el comentario a la tercera parte, Suárez puede citar este texto del Ferrariense, para mostrar que éste último seguia a Cayetano. Ahora bien, Suárez prefiere citar el capítulo 43 del Comentario a la cuarta parte de la Summa contra Gentiles, porque en él parece que el Ferrariense sostenga que la subsistencia es el último término o complemento, tal como se caracteriza en la concepción de Cayetano (según la tercera parte), y por tanto, que el Ferrariense ve la misma solución al problema del supuesto que Cayetano.

Igual que Suárez los cayetanistas han considerado siempre que el Ferrariense interpreta del mismo modo que Cayetano la doctrina del supuesto y de la persona de Santo Tomás. Para ello, se han apoyado siempre en este texto que cita Suárez a la cuarta parte de la Summa Contra Gentiles. Y tambien, igual que Suárez, los cayetanistas no han tenido en cuenta los otros pasajes del Ferrariense, en que tambien se refiere al supuesto, y que ya hemos examinado. Y si lo han hecho, al no haber advertido que Cayetano sostuvo en su juventud una doctrina capreolista del supuesto, que es la que sigue en ellos el Ferrariense, los han utilizado como una prueba mas para mostrar que el Ferrariense es cayetanista. De esta forma, la doctrina del supuesto del Ferrariense ha servido para mostrar la veracidad de la doctrina cayetanista del supuesto, ya que otro gran comentarista de Santo Tomás, tambien la sostuvo.

Asi, por ejemplo, Eduardo Hugón, el famoso cayetanista, ya citado, en Le Mystere de L'Incarnation, despues de exponer la doctrina de Cayetano, modificándola en algunos aspectos, como ya veremos en el próximo capítulo, dice:

> ...qui semble bien a voirètè enseigneé par Saint Thomas, et qui est defendue par ses disciples, Cajetan, Sylvestre de Ferrare, Bañez, Jean de Saint Thomas, Goudin, Billuart, Zigliara, Del Prado, les Salmanticenses, Sanseverino, le cardinal Mercier, M. Chauvin, etc. (82)

Por tanto, según Hugón, Silvestre de Ferrara habria defendido la doctrina de Cayetano. Tal como tambien dice Suárez. De este modo, Bañez no habría sido el primer cayetanista, como hemos dicho, sino Silvestre de Ferrara. Despues de este último, Bañez habría dado su concepción del supuesto coincidente con la de Cayetano, tal como tambien indica Hugon.

Asi pues, desde que Suárez empezó a considerar que la doctrina del Ferrariense era idéntica a la de Cayetano, citando este pasaje para mostrarlo, ello se ha ido repitiendo hasta en la actualidad por los cayetanistas. E incluso entre los escasos tomistas que han seguido la doctrina del supuesto de Capreolo no se ha advertido lo contrario. Excepto Umberto Degl'Innocenti. Pues en el capítulo XIV de su obra Il problema della persona nel pensiero di S.Tommaso, se plantea el siguiente problema:

> E' un luogo comune di alcuni manuali di filosofia e teologia il dire che il Ferrariensis, quanto alla nozione di persona, é dello etensisimo parere del Gaetano nella II Parte. E' veramente fondata in re una tale opinione oppure vien ripetutata meccanicamente senza consultare le fonti?.(83)

Degl'Innocenti intenta responder al problema, pero no indica que Suárez es el primero que afirmó que el Ferrariense daba una concepción idéntica del supuesto a la de Cayetano, y ello, por el motivo ya explicado, de no percatarse de la doble doctrina del supuesto de este último. Aunque no explica Degl'Innocenti el motivo por el que se ha ido repitiendo que el Ferrariense es cayetanista, sin embargo su conclusión es acertada, pues dice que:

> Concludendo, il Ferrariensis ignora completamente il Gaetano della Terza Parte, per quanto riguarda la costituzione della persona, e e'attiene al Capreolo e al Gaetano jovane che a loro volta, si riallacciano alla pura dottrina del'Aquinate.(84)

Lo cual es cierto, como hemos comprobado al examinar nar los dos textos del Ferrariense. Y ello, a pesar del ultimo pasaje citado por Suárez, y en el que se han apoyado los cayetanistas, en el que parece desprenderse que el Ferrariense era cayetanista. En efecto, este famoso pasaje del Ferrariense dice lo siguiente:

> Adventendum est, pratermissis multorum opinionibus et Capreoli positione, quod persona supra hanc humanitatem singularem aliquid positivum addit de genere substantiae,quod est ultimus terminus ultimumque complementum nature, quod hoc nomine personalitas significatur; et est intrinsece constitutivum formaliter personae in esse personali, sicut punctus est ultimus terminusque ultimumque complementum lineae finitae. (85)

Asi pues, según este texto, el Ferrariense determina lo que el supuesto o la persona añade sobre la naturaleza singular, "quod persona supra hanc humanitatem singularem" addit", Por tanto plantea el problema del supuesto igual que Capreolo, Cayetano, Bañez e incluso el mismo Suárez, como hemos visto. Lo que añade el supuesto a la esencia singular dice que es "aliquid positivum", algo positivo, que pertenece al género substancial, "de genere substantiae",que es el "ultimus terminus", el ultimo término y "ultimum complementum nature", el último complemento de la naturaleza.

Añade el Ferrariense, tambien en este texto, que este algo positivo substancial, último término y complemento de la esencia que el supuesto incluye además de la naturaleza individual, será el elemento diferenciador de ambos; y, por tanto será la personalidad "personalitas" o el elemento que personifica, el elemento que hace que la persona sea persona, o en su caso supuesto. Por consiguiente este elemento será el "constitutivum formaliter" de la persona o del

supuesto, es decir, el elemento necesario que convierte a la naturaleza individual en persona. Este constitutivo pertenecerá "intrinseca",intrinsecamente al supuesto, y por ser el elemento diferenciador no pertenecerá a la naturaleza, aunque la terminará y complementará. El Ferrariense pone el ejemplo que la termina como el punto "punctus" termina y complementa a la línea "liniae finitae".

Ahora bien, si se compara esta solución del Ferrariense con la de Cayetano, se advierte que todas las características que da el primero al constitutivo formal e intrínseco de la persona o personalidad, coinciden con las que dió Cayetano en el Comentario a la tercera parte de la Summa.

En efecto, según Cayetano, como hemos visto, y que tambien dice Suárez, en primer lugar, lo que el supuesto añade a la naturaleza o el constitutivo formal del supuesto, es algo positivo, que constituye intrinsecamente a la persona. En segundo lugar, es tambien algo substancial, pues pertenece reductiva o indirectamente al género de la substancia. Por último, es tambien un término último o un último complemento. Además, Cayetano tambien pone el ejemplo de que este algo termina o complementa a la esencia singular como el punto a la línea.

Ahora bien, estas tres coincidencias no ofrecen una base suficiente para sostener que el Ferrariense considera al supuesto del mismo modo que Cayetano, en su segunda doctrina. En efecto, para ello sería precisc que el Ferrariense añadiera que este algo positivo substancial último término y complemento es una "entitatem", tal como dice Cayetano. Ademas, que esta entidad no es solamente el último término o complemento de la naturaleza, sino que es tambien puro, es decir que el Ferrariense excluyera cualquier tipo de causalidad conocida de este algo. Por ello, dice Cayetano, lo cual tampoco sostiene aqui el Ferrariense, que este término no se compone con la naturaleza individual, a pesar de ser un constitutivo del supuesto.

Tampoco, por último, no se caracteriza, en este texto del Ferrariense, a este algo positivo como lo que dispone a la naturaleza para recibir al esse, tal como dice Cayetano. Por ello, para este último, el término último y puro se encuentra en la línea de la esencia, lo que reconoce, tambien Suárez indicando que esta es su diferencia fundamental con la concepción de Cayetano, como hemos visto. Sin embargo, el Ferrariense no dice nada de ello.

Es más, no solo esta determinación del Ferrariense de este algo positivo substancial, último término y complemento de la naturaleza, no sirve de punto de apoyo suficiente para mostrar que el Ferrariense es cayetanista, sino que sirve tambien para mostrar que es capreolista. Aunque, claro está, tambien de modo insuficiente, si nos atenemos solamente a este texto.

En efecto, estas tres características del constitutivo formal del supuesto, señaladas por el Ferrariense, las posee tambien el esse propio. Puesto que, según Capreolo, el esse es el constitutivo formal del supuesto, en la acepción formaliter, que es cuando, como hemos visto, se puede decir que el esse es propiamente el constitutivo formal del supuesto e intrínseco al mismo. Tambien el esse, para Capreolo, tal como le objeta Bañez, como hemos visto, aunque en si mismo no sea ni substancia ni accidente, como adviene a la esencia substancial, pertenece indirectamente al género substancial. Que es lo que afirma tambien el Ferrariense del constitutivo formal del supuesto. En todo caso, si no se quiere aceptar que el Ferrariense, en este aspecto sostenga la misma opinión con respecto al esse que Cayetano y Capreolo, siempre puede entenderse el término "substantia", con que caracteriza al constitutivo formal, en el sentido de substancia completa. Es decir, en el sentido de ente substancial; y, naturalmente, entonces el esse pertenece al ente, pues es uno de sus constitutivos, el constitutivo intrínseco y formal, y por tanto, se considera a la substancia en la

segunda acepción con que la emplea Santo Tomás, es decir, incluyendose en ella, además de la esencia substancial individual, la subsistencia o el esse.

Además, si se considera que el esse es el constitivo intrínseco y formal del supuesto, tambien se puede decir que es el último término y complemento de la esencia singular.

En efecto, Santo Tomás, como hemos visto, sosteniendo lo mismo, tambien dice que el esse es el último t+ermino.

> Nam esse pertinet ad ipsam constitutionem personae; et sic, quantum ad hoc, se habet in rationi termini. (86)

Asi pues, el esse pertenece a la misma constitución de la persona, es uno de sus constitutivos, el constitutivo intrínseco y formal. Y asi, en cuanto a este aspecto, "et sic, quantum ad hoc", es poseido como un "termini", un término de la esencia, ya que la termina convirtiendola en persona o en supuesto, aunque en el primer caso con una mayor participación en el esse, que en el resto de los entes. Por esto dice Santo Tomás en otro lugar:

> Essentiae rerum terminantur per sua esse, quae sunt in rebus maxime formalia. (87)

Porque el esse es un último término de la naturaleza en la línea del ente, "essentiae rerum terminantur per sua esse", puesde decirse que es tambien el,último complemento de dicha esencia. Tal como afirma, tambien Santo Tomás:

> Esse est complementum omnium... Unde completionem unum quodque recipit per hoc quod participat esse, unde esse est complementum omnis formae, quia per hoc completur quod habet esse.(88)

El esse es, pues, el último término o complemento de la esencia, pero en el orden entitativo. Por tanto, el constitutivo formal de la persona es un último término y complemento, aunque no de orden esencial, tal como sostiene

Cayetano sino de orden entitativo.

Sin embargo, para que este texto del Ferrariense, sirviese para mostrar que su concepción del supuesto es idéntica a la de Capreolo, se tendría que afirmar en él, que este algo positivo substancial, último término y complemento de la esencia, es de orden entitativo, lo que no hace. Además, se tendría que decir que este constitutivo formal del supuesto es el esse propio, tal como indican excplicitamente Capreolo y Santo Tomás.

Ahora bien, el que este texto del Ferrariense pueda ser indistintamente aplicado a la segunda concepción del supuesto de Cayetano y a la concepción de Capreolo, no quiere decir que el Ferrariense diese una solución ambigua al problema del supuesto. Ni tampoco que se le pueda reprochar, que en este texto hubiese caracterizado a la personalidad o subsistencia de modo impreciso.

En este texto, en efecto, el Ferrariense no determina lo que es la personalidad, y lo hace de un modo consciente y voluntario, porque en él lo que hace,en realidad, es plantear el problema del supuesto y de la persona, delimitándolo de manera que quede fuera la solución negativa de Scoto. Lo que hace tambien el mismo Suárez. Por ello, da unas características de este elemento que son comunes a las dadas por Cayetano y Capreolo, ya que ambos, tambien, plantearon el problema dejando ya excluida la doctrina de Scoto, como hemos podido comprobar.

El mismo Ferrariense, antes de delimitar el problema,lo advierte claramente, diciendo en este texto que "pratermissis multorum opinionibus", omitidas las opiniones de muchos; es decir, dejando aparte todas las opiniones al respecto, excepto la de Scoto, se pueden dar las siguientes características del constitutivo formal de la persona. Y añade omitida tambien la opinión de Capreolo, "et Capreoli positione". Lo indica el Ferrariense porque, como hemos visto, en los dos textos anteriores,es la doctrina que sigue.

Ahora bien, Suárez y los cayetanistas solo se fijaron en esta coincidencia con la doctrina de Cayetano. Sin darse cuenta, que en este texto solamente se plantea el problema del supuesto, dando unas características generales del constitutivo formal del mismo. Y este es, precisamente, el motivo por el que siempre se ha dicho que el Ferrariense coincide con Cayetano en la doctrina del supuesto y de la persona.

De manera que, no siendo este último texto una prueba de que el Ferrariense siguiese a Cayetano, sino una delimitación del problema del supuesto, es decir, en preguntarse en que consiste este elemento positivo y terminante de la naturaleza que le añade el supuesto. Y, por otro lado, teniendo en cuenta que en los otros dos pasajes en que el Ferrariense afirma que este elemento es el esse, y que además interpreta los textos de Santo Tomás en el mismo sentido que en la doctrina capreolista. Se puede concluir, sin lugar a dudas, que el Ferrariense en su concepción del supuesto y de la persona siguió a Capreolo, y por tanto expresó en su comentario la autentica doctrina del supuesto de Santo Tomas.

Ø 4. La interpretación de Suárez de la doctrina de Capreolo

Suárez, como hemos dicho, despues de rechazar la doctrina que atribuye a Aristóteles, y que luego siguió Tefano, y la doctrina de Scoto, y, antes de explicar y modificar la opinión de Cayetano, que, como hemos visto, analiza detalladamente, critica otras tres opiniones sobre el problema del supuesto y de la persona.

La primera de ellas es la de Santo Tomás, de la que ya nos hemos ocupado en el capítulo anterior, y que a propósito de ella da Suárez su interpretación de la primera concepción del supuesto de Cayetano y la del Ferrariense, que son ambas idénticas a la de Capreolo. Pero que, como acabamos de ver, ello no es advertido por Suárez.

La segunda de estas opiniones, que es, por tanto, la cuarta de las seis que refiere Suárez en esta Disputación

según se dice en ella, es la siguiente:

> Ubi primum occurrit tractanda cuarta opinio celebris in hac materia, quae dicit subsistentiam nihil aliud esse quam existentiam substantiale naturae creatae et completae. Fundamentum huius opinionis in communi est quia existentia substantialis essentialiter est subsistentia; ergo illa solam potest aadere suppositum naturae.

Asi pues, la cuarta opinión, que según Suárez ha sido "celebris", célebre o de numerosos partidarios, consiste en sostener que la subsistencia o el elemento real y positivo que el supuesto añade a la naturaleza individual es la "existentia substantialem", la existencia substancial.

Ahora bien, teniendo en cuenta que Suárez confunde el esse con la existencia o el hecho de existir, lo que quiere decir es que para esta opinión la subsistencia es el esse substancial, es decir, el esse que posee la substancia completa, esto es, la que existe por si y en si, de modo autónomo e independiente, y ello porque posee un esse propio, ya que éste es la causa por la que algo existe por propia cuenta, como ya hemos dicho. De manera que, en esta opinión, se afirma que lo que el supuesto añade a la naturaleza es el esse propio. Lo cual es lo que sostienen Capreolo y Santo Tomás.

Suárez, sin embargo, no atribuye esta opinión a Santo Tomás, porque, como hemos visto, cree que para él el constitutivo formal del supuesto son el esse y los accidentes. Tampoco la atribuye, tal como la ha formulado, a Capreolo, porque añade que:

> Sunt autem duo modi opinandi in hac eadem sententia, nam quidam dicunt suppositum addere quidem solam existentiam supra naturam, non tamen includere illam intrinsece, id est habitudinem ad illam.

Divide, por tanto, en dos a la opinión de que la subsistencia sea el esse. Y asi, ésta se convierte en la cuarta y la quinta solución al problema del supuesto.

La primera de ellas, consistiría en afirmar que lo que el supuesto añade a la naturaleza es la existencia o el esse, pero de modo extrínseco. De manera que el supuesto no la

incluye intrinsecamente, "non tamen includere illam intrinsece". Aunque, tampoco, según Suárez, la incluye de modo extrínseco. Lo que en realidad incluye el supuesto es "habitudinem ad de illam", una relación a ella. Por consiguiente, en esta concepción al afirmarse que el esse es extrínseco al supuesto, quiere decirse que no lo incluye de ningún modo, sino que solamente incluye un orden trascendental al mismo.

Se advierte, por tanto, que Suárez explica esta opinión del mismo modo que Bañez. En efecto, en primer lugar, como Bañez, considera que la doctrina del supuesto según la cual el elemento personificador de la naturaleza es el esse, puede entenderse en dos sentidos. En uno de ellos, el esse queda extrínseco al supuesto. En el otro, al esse se le concibe como constituyendo intrinsecamente al supuesto.

En segundo lugar Suárez, al igual que Bañez, Medina y los cayetanistas, cree que si algo es extrínseco ya no puede ser un constitutivo, un elemento necesario; es decir, solo admite que los constitutivos puedan ser intrínsecos. Por consiguiente, el esse, siendo extrínseco, no puede ser la subsistencia o el elemento personificador. Ahora bien, como en esta opinión se admite que el supuesto y la naturaleza se diferencian, es necesario entender que con la expresión existencia extrínseca, quiere decirse la relación, el orden, o "habitudo" al esse, el orden trascendental de la naturaleza al ser, ya que este orden si puede ser intrínseco al supuesto y, por tanto, un constitutivo del mismo, y ya se puede afirmar que es la subsistencia.

El no comprender que un elemento, aun siendo extrinseco al compuesto puede ser un constitutivo del mismo, es lo que llevó a partir del siglo XVI, como hemos dicho, a dividir la opinión de Capreolo en dos. Concretamente, Bartolomé Medida, tal como hemos comprobado, fue el primero que llevó a cabo esta división, a pesar de creer, por seguir a Santo Tomás que el esse era la subsistencia. De manera que sostuvo que el esse era intrínseco al supu sto, tal como

ocurre en su acepción formaliter, pero negó que podía ser extrínseco, tal como ocurre si se considera al supuesto en su acepción denominativa. Ahora bien, como es innegable que Capreolo sostiene que el esse es extrínseco al supuesto, sostuvo Medina que esta ha sido la opinión de Capreolo. No dandose cuenta de que en su concepción, tal como hemos demostrado, tambien el esse es intrínseco al supuesto. Es decir, que Medina creyó que Capreolo solo caracteriza al supuesto en su acepción denominativa, y no en cambio, tambien en la acepción formaliter.

Por ello, Bañez dividió a la auténtica doctrina de Capreolo en dos. Según Bañez, como hemos visto, la sostenida por Capreolo consiste en afirmar que el esse es extrínseco al supuesto, y con ello quiere decirse que el supuesto incluye intrinsecamente un orden hacia el mismo. La otra doctrina sería la dada por Medina y sus seguidores, en la que se considera el esse como intrínseco.

De ahi que Suárez, en tercer lugar, siguiendo a Bañez, atribuya la primera división de la opinión a Capreolo. Pues añade que:

> Ita opinatur Capreolus In III, dist.6, q.3, a.3, ad.1, Contra secundam conclusionem, ubi <u>non dicit satis aperte</u> hoc esse quod addit suppositum naturae non esse intrinsecum supposito, ut suppositum, sed non esse intrinsecum naturae neque esse partem suppsositi, neque intrare eius essentiam.

En efecto, como hemos visto, Capreolo, en este lugar citado por Suárez, que es en donde da su definición del supuesto, que ya hemos examinado, afirma que el esse es lo que el supuesto añade a la maturaleza, tal como dice aqui Suárez "esse quod addit suppositum naturae".

Sin embargo, Suárez, a diferencia de Bañez, no cree que para Capreolo el esse sea extrínseco al supuesto, y, por tanto, que tal como creen Bañez, Ledesma, Juan de Santo Tomás y otros cayetanistas, incluso aún en la actualidad, y tambien Muñiz, que Capreolo sostenga que la subsistencia sea el orden al esse que incluye el supuesto. Por lo menos duda

en atribuir esta opinión a Capreolo, ya que afirma que en éste pasaje Capreolo "ubi non dicit satis aperte", no dice bastante abiertamente, o no dice claramente que "non esse intrinsecum supposito", que el esse no sea intrínseco al supuesto.

Lo que, por el contrario, dice claramente Capreolo, según Suárez, es que el esse no es extrínseco a la naturaleza, "non esse intrinsecum naturae", ni es parte del supuesto, "neque esse partem suppositi", ni entra en su esencia individual, "neque intrare eius essentiam".

En efecto, como hemos visto, Capreolo en este texto afirma que el esse se añade "supra natura rationalem et individuam de naturae rationalis", se añade sobre la naturaleza o esencia individual, y, por tanto, tambien sobre la naturaleza abstracta. Añade Capreolo que el esse "non est pars illus nec intrat eius essentiam", no es parte del supuesto, ni entra en su esencia, tanto en la individual como en la especifica, tal como dice Suárez. Ahora bien, Suárez añade que:

> Haec autem valde sunt diversae nam, etiamsi subsistentia sit intrinseca forma vel quasi forma constituens suppositum, non est intrinseca naturae, ut per se constat; et potest in vero sensu dici quod non sit pars suppositi, nec de essentia eius absolute vel ut indiuiduum substantiae est, ut inferius explicabitur. (89)

Por tanto, según Suárez, esto son cosas diversas, "haec autem valde sunt diversae"; es decir, Suárez aclara que no es lo mismo afirmar que el esse no es intrínseco al supuesto, que decir que el esse no es intrínseco a la naturaleza abstracta e individual. Igualmente, que el esse no es algo intrínseco del supuesto y que no es parte del mismo.

Ya que, en primer lugar, el esse puede ser intrinseco al supuesto, es decir, un constitutivo del mismo, "subsistentia sit intrinseca forma vel quasi forma constituens suppositum". Lo que muestra que, como hemos dicho, Suárez tambien considera que todo constitutivo debe ser intrínseco. Y, sin embargo, continua diciendo, a pesar de ello, no

ser intrínseco a la naturaleza, "non est intrinseca naturae".

En segundo lugar, siendo el esse intrínseco al supuesto, sin embargo, puede afirmarse que no es parte del mismo. Ahora bien, solo en cuanto a su naturaleza. Porque, naturalmente, siendo el esse intrínseco al supuesto será parte del mismo, pero solo en cuanto supuesto. Añade Suárez que todo ello lo explicará más adelante. Y en efecto, al exponer la segunda división de esta opinión, explica Suárez que:

> ...aliud est loqui formaliter de supposito ut suppositum est, aliud vero est loqui de natura ipsa, vel de supposito ut est tale substantiale individuum, sub tali specie substantiae constitutum. Priori modo dicimus, iuxta hanc sententiam, existentiam substantiale esse intrinsecam supposito et formale constitutivum illius non tamen esse intrinsecam naturae, cuia condistinguitur ab illa ut actus eius. Similiter, non est intrinseca aut formaliter constituens suppositum in ratione eius substantialis individuo, aut contrahens vel determinans speciem ad hoc individum, sed hoc est proprium munus principiorum individuantium et naturae singularis a qua habet suppositum ut sit individuum talis essentiae vel speciei, et non a personalitate. (90)

De manera que el supuesto puede considerarse desde dos aspectos; del supuesto en cuanto supuesto, "supposito ut suppositu", y del supuesto en cuanto es individual, o en cuanto posee la naturaleza individual, "de suppositu ut est tale substantiale individuum".

Desde el primer especto, puede decirse que el esse es intrínseco al supuesto, "existentiam substantiale esse intrinsecam supposito", y, por tanto, que el esse es el constitutivo del mismo, o que lo constituye en cuanto supuesto; es decir, que el esse es su constitutivo formal, "formale constitutivum illius". En esta perspectiva el esse no es intrínseco a la naturaleza, ya que ésta es el otro constitutivo del supuesto, el constitutivo material. Y añade Suárez "quia condistinguitur ab illa ut actus eius", que se distinguen los dos constitutivos de un modo real.

Asi pues, según Suárez, el que Capreolo diga en este texto que el esse no es intrínseco a la naturaleza, no implica que no pueda sostener, sin embargo, que no es intrínseco al supuesto. Pues, efectivamente, son dos afirmaciones distintas.

Desde el segundo aspecto, en el que se puede considerar al supuesto, es decir, en cuanto a su individuación, puede tambien sostenerse que el esse es intrínseco al supuesto, y al mismo tiempo decir que el esse no es parte del supues puesto, considerando entonces al supuesto en cuanto a la individuación. Porque entonces el esse "non est intrinseca aut formaliter constituens suppositum in ratione eius substantialis individui", no es lo que constituye al supuesto en cuanto individual, sino que en este aspecto lo constituyen los principios individuantes, "principiorum individiantium".

Por consiguiente, al afirmar Capreolo que el esse no es parte del supuesto, según Suárez, no puede deducirse por ello que niegue que el esse sea el constitutivo formal e intrínseco del supuesto. Y, por tanto, tampoco que el esse sea extrínseco al supuesto, y por ello que la subsistencia sea el orden trascendental al esse, tal como se sostiene en la cuarta opinión.

Ø 5. La interpretación de Suárez y la interpretación cayetanista

Asi pues, Suárez parece inclinarse a creer que para Capreolo la existencia es intrínseca al supuesto; o en todo caso, Suárez duda de que Capreolo sostenga que es extrínseca. Ahora bien, Suárez no advierte que pueden dqrse a ambas posibilidades, es decir, que Capreolo admite estas dos maneras de pertenecer el esse al supuesto, según se considere al mismo en la acepción formaliter, o desde el plano entitativo, o bien en su acepción denominativa, o desde el plano esencial. Y no lo advierte, porque, como hemos visto, no cree que el esse permaneciendo extrínseco al supuesto, en

su acepción denominativa, o desde la perspectiva esencial, sea un elemento necesario, un constitutivo; es decir, que el esse puede ser un constitutivo a pesar de no ser una parte o un constitutivo intrínseco.

Ahora bien, en este texto de Capreolo, que comenta Suárez, como hemos visto en el capítulo tercero de la primera parte, se caracteriza al supuesto en su acepción denominativa, ya que se define a éste como el "individuum substantiale habens per se esse", el individuo substancial, o esencia substancial individual, que tiene, o posee, un esse propio. De manera que el supuesto es la esencia singular, pero siendo esta sujeto del esse, por tanto el supuesto incluye al esse, pero como algo extrínseco a él, ya que el supuesto "es" la esencia singular. El supuesto es la esencia, pero no incluye solamente a ella, ya que tambien tiene el esse. Por esto, el esse no es parte del supuesto, tal como dice Capreolo. Y no por el motivo que dice Suárez, es decir, porque Capreolo considere al supuesto en cuanto a la individuación.

Por consiguiente, Suárez se equivoca al poner en duda que en este texto Capreolo considere al esse como extrínseco al supuesto. De todas formas, es justificable la posición de Suárez, porque considera que el esse al ser extrinseco al supuesto ya no está incluido en el mismo; y que, en este caso, el supuesto solamente incluye un orden hacia el esse. En este sentido hace bien Suárez en dudar de que esta opinión se pueda tribuir a Capreolo.

Además, Suárez al intentar mostrar que, para Capreolo, el esse está incluido intrínsecamente en el supuesto, es decir, que Capreolo lo considera en la acepción formaliter, aunque en el texto citado por Suárez no lo considere asi, muestra que la concepción de Capreolo puede tambien entenderse de otra forma, distinta a tal como empezó a caracterizarla Medina, es decir, tomando al esse como constitutivo intrínseco en lugar de extrínseco. Lo que prueba

que, según la concepción del supuesto de Capreolo, puede considerarse la inclusión del esse en el supuesto de ambos modos, como ya hemos demostrado.

Suárez, sin embargo, no trata de averiguar cual es la auténtica opinión del Capreolo, se limita, despues de poner en duda la opinión que le atribuian Medina, Bañez y otros tomistas, a decir que:

> Nihilominus tamen, Caietanus et alii thomistae communiter tribuent Capreolo hanc sententiam in sensu dicto, scilicet, quod existentia non constituit suppositum intrinsece, sed extrinsece ad eu modum quo obiectum constituit potentiam, ut terminus habitudinis potentiae ad ipsum. (91)

Es decir, que Cayetano y otros tomistas, "Caietanus et alii thomistae", creen que para Capreolo el esse es extrínseco al supuesto, y, por tanto "quod existentia non constituit suppositum intrinsece sed extrinsece". Y entiende con ello, que lo que constituye intrinsecamente al supuesto, y por tanto lo que es su constitutivo formal, es una "habitudo", relación y orden al esse.

Ahora bien, Cayetano, como hemos visto al exponer los distintos tipos de distinciones, no dividió la doctrina del supuesto de Capreolo en dos. Ni consideró, como dice Suárez, que para Capreolo el esse sea solamente extrínseco al supuesto. Ello es obra de Bartolomé Medina. Por el contrario, Cayetano afirmó siempre que el esse en la concepción de Capreolo puede ser extrínseco o intrínseco al supuesto, según se considere a éste en la acepción denominativa o formal.

Además, Cayetano sostiene que para Capreolo el esse, aún siendo extrínseco es un constitutivo, está incluido necesariamente en el supuesto, y, por tanto, que del hecho de que el esse sea extrínseco al supuesto no se infiere que el supuesto incluya un orden trascendental al esse. Quien, por primera vez, afirmó esto último, fue Bañez.

No es extraño que Cayetano caracterizara correctamente la doctrina del supuesto de Capreolo. Pues, como hemos

visto, en su juventud dio una concepción del supuesto idéntica a la de Capreolo. Conocía, por tanto, perfectamente esta concepción, a pesar de que en madurez renunciara a ella y diera otra distinta.

Esta equivocación de Suárez se ha mantenido hasta en la actualidad. Asi por ejemplo, dice Muñiz refiriéndose a esta interpretación de Suárez de la doctrina de Capreolo:

> En estas palabras de Suárez encontramos algo de gran valor para el fin que perseguimos, y algo también digno de reprensión. Nos complace ver a Suárez afirmando como Cayetano y los demás tomistas comunmente interpretan a Capreolo en el sentido de una existencia extrínseca. Pero al mismo tiempo nos sorprende que Suárez no haya visto claramente enseñada por Capreolo esta doctrina.

Muñiz, que, como hemos comprobado, sigue esta cuarta opinión que refiere Suárez, ya que del hecho de que Capreolo afirme que el esse es extrínseco al supuesto, infiere que la subsistencia para él es un orden de la esencia substancial al esse, no puede satisfacerle esta interpretación de Suárez. Sin embargo, como hemos explicado, no es nada sorprendente que Suárez no vea "claramente enseñada" esta cuarta opinión por Capreolo. Muñiz, solamente está de acuerdo con Suárez en que Cayetano y los "demás tomistas" atribuyeran esta opinión a Capreolc. Lo cual, como acabamos de decir no es cierto.

Lo que considera Muñiz "digno de reprensión", es los iguiente:

> Hagamos a Suárez la gracia de que aquellas palabras de Capreolo esse non intrat essentiam suppositi, puedan referirse a la esencia de la substancia y no a la del supuesto, como tal; pero lo que es innegablecs que aquellas otras esse non est pars illius no pueden referirse mas que al supuesto, toda vez que en la oración el pronombre illius no tiene otro antecedente a quien hacer referencia. Esse sic est de ratione suppositi, quod non est pars illius (suppositi). Y las palabras que siguen sed se habet per modum connotati, et importatur in obliquo son bastante mas que una insinuación o mera indicación; son afirmaciones categóricas, rotundas que explican y aclaran las que preceden non est pars illius. (92)

Muñiz, por tanto, quiere mostrar que no puede admitirse, tal como dice Suárez, que este texto de Capreolo no ofrece un punto de apoyo suficiente para atribuirle esta cuarta opinión. Para ello, dice Muñiz que la expresión de Capreolo "esse non est pars illius", que cita Suárez, se refiere al supuesto, es decir, que sí se significa con ella que el esse no es parte del supuesto, y no de la esencia, tal como asegura Suárez, para mostrar que puede tambien admitirse que, para Capreolo, el esse es intrínseco o es una parte del supuesto. Por consiguiente si Capreolo dice que el esse no es parte del supuesto, es innegable, que para Capreolo el esse no es un constitutivo intrínseco del supuesto.

Ahora bien, Suárez, como hemos visto, no dice que esta expresión de Capreolo se refiera a la esencia, para mostrar que puede aceptarse que para Capreolo el esse es un constitutivo intrínseco del supuesto. El argumento de Suárez, que parece desconocer Muñiz, dice algo más profundo. En efecto, Suárez indica que esta expresión se refiere al supuesto, pero al supuesto considerado no en cuanto supuesto, sino en cuanto a la individualidad. Y por ello, puede sostenerse a la vez que el esse es intrínseco al supuesto, en cuanto supuesto, y no ser parte del mismo.

Las otras expresiones de Capreolo, que cita Muñiz para mostrar que el supuesto incluye un orden trascendental al esse, no tienen el significado que les atribuye Muñiz, como hemos visto, en la tercera parte, al dar su sentido exacto. Ahora bien, no tiene sentido que Muñiz diga en este texto que estas expresiones no son una "insinuacion o una mera indicación", porque es algo que Suárez no dice, y además tampoco cita estas expresiones.

Asi pues, a pesar de esta equivocación de Suárez en la interpretación de la doctrina del supuesto de Capreolo, su interpretación está mas próxima a la auténtica doctrina formulada por Capreolo, que la que se ha dado desde el siglo XVI hasta en la actualidad, ya que por lo menos admite

que para Capreolo el esse es el constitutivo intrínseco y formal del supuesto, poniendo en duda que sea el orden trascendental de la esencia al esse, tal como se ha dicho a partir de Bañez.

Con esta interpretación de Suárez de la doctrina del supuesto y de la persona de Capreolo, por tanto, ocurre algo parecido a lo ya indicado a propósito de su interpretación de la doctrina del supuesto de Santo Tomás, que Suárez es mas fiel en sus interpretaciones que los tomistas cayetanistas.

Ø 6. Preferencia de Suárez por la interpretación capreolista.

Suárez, como se ha dicho en el párrafo anterior, divide en dos la doctrina que considera que lo añadido por el supuesto a la naturaleza es la existencia. Asi la primera doctrina, que es la cuarta que refiere y critica Suárez antes de exponer la suya propia, consistiría en afirmar que la existencia añadida a la naturaleza individual es extrínseca al supuesto, y como siendo extrínseca al mismo no puede ser su constitutivo, lo que incluye el supuesto, dice Suárez, es una "habitudo" o relación a la existencia. Lo cual habia sido ya dicho por Bañez, creyendo como Bartolomé Medina que si algo es extrínseco ya no puede ser un elemento necesario, un constitutivo.

Sin embargo, a diferencia de Bañez, como hemos visto en el párrafo anterior, Suárez duda en atribuir esta doctrina a Capreolo, inclinándose por creer que sostiene la segunda doctrina resultante de la división de esta opinión, que consisdera que la subsistencia es la existencia. Suárez la caracteriza asi:

> Est igitur alius dicendi modus et potest esse quinta principalis opinio in hac materia, existentiam substantialem intrinsece ac formaliter constituire suppositum, et consequenter suppositum nihil aliud Addere naturae praeter huismodi existentiam. Haec

opinio est frequens nunc inter modernos theologos, et quidem, supposito priori dicto, loquitur consequenter; nam, si existentia sola est quam suppositum addit naturae, non potest per illam nisi intrinsece constitutui.

Asi pues, en la quinta opinión sobre el problema del supuesto, se dice que la subsistencia es el esse o existencia, pero no siendo éste algo extrínseco al supuesto, como en la cuarta opinión, sino que se precisa que la existencia está incluida intrinsecamente en el supuesto, "existentiam substantialem intrinsece ac formaliter constituere suppositum". De manera que en esta opinión se considera que la existencia es un constitutivo intrínseco del supuesto y,por tanto, su constitutivo formal.

En esta opinión, por tanto, a diferencia de la anterior, con la que coincide en sostener que la subsistencia es el esse o la existencia, no se afirma que la relación o "habitudo" sea lo que en realidad añade el supuesto a la naturaleza, sino que es la existencia, que se incluye intrínsecamente en el supuesto.

Suárez añade que esta quinta opinión es "frequens nunc inter modernos theologos", es ahora frecuente entre los teólogos modernos. Los cuales seguían a Bartomomé Medina, que, como hemos dicho, despues de dividir en dos la opinión de Capreolo, se inclinó por seguir una parte de la misma, la consideración del esse como constitutivo intrínseco del supuesto, creyendo con ello que se apartaba de Capreolo y seguia fielmente a Santo Tomás.

Suárez indica tambien que esta opinión "loquitur consequenter" es mas consecuente o coherente que la anterior, la de considerar al esse como extrínseco. Puesto que si el supuesto añade a la naturaleza la existencia es ésta la que debe ser un constitutivo del supuesto, y no el orden a la misma. Naturalmente este constitutivo tendrá que ser intrinseco al supuesto, "intrinsece constitui", ya que, como se ha dicho, Suárez cree, como los cayetanistas, que los consti-

tutivos solo pueden ser intrínsecos, que si algo es extrínseco ya no es un constitutivo. De ahí, que no se percate de que Capreolo considera que el esse, siendo lo que el supuesto añade a la naturaleza, tanto puede ser extrínseco como intrinseco, y en ambos casos ser un constitutivo.

Por consiguiente, Suárez de entre estas dos opiniones que consideran que el esse es la subsistencia, se inclina por esta última, que, como hemos visto, le parece, en contra de Bañez, que era la sostenida por Capreolo. Pues Suárez cree que es mas "consequenter" sostener que si la subsistencia es la existencia, ésta tiene que estar incluida de manera intrínseca en el supuesto, que afirmar que debe estarlo de modo extrínseco. Porque en el primer caso:

> Unde, posita hac subsistentia in natura, impossibile est non poni suppositum, et ablata illa, et manente quocumque alio in natura, impossibile est manera suppositum; ergo hoc est intrinsecum constitutivum suppositi. Itaque, <u>in hoc optime loquitur</u> haec sententia. (93)

Con la existencia la naturaleza se convierte en supuesto, y sin ella continua siendo naturaleza. Es decir, que en este caso, la existencia es un constitutivo del supuesto, un elemento necesario. En cambio, en la opinión anterior, siendo la existencia extrínseca al supuesto, no es un constitutivo del mismo, sino que quien realmente lo constituye es el orden esencial de la naturaleza hacia ella. De manera que, sin la existencia la naturaleza puede ser supuesto, pues puede incluir dicho orden.

Por ello repite Suárez que esta quinta opinión "in hoc optime loquitur haec sententia", se expresa de modo mejor esta opinión. Es indudable, por tanto, la preferencia de Suárez por ella. Sin embargo, añade que:

> Tamen, in eo quod supponit, et in quo cum praecedenti convenit, scilicet, quod existentia substantialis intrinsece, formaliter et essentialiter sit ipsamet subsistentia, impugnatur haec opinio a Cayetano, III, q.4, a.2, et aliis qui eum se-

> quentur, cuius rationes statim latius videbimus tractando eius sententiam.

Es decir, que como esta quinta opinión coincide con la cuarta en afirmar que la subsistencia es la existencia, ha sido criticada por Cayetano en la tercera parte de la Summa, sosteniendo por el contrario que la subsistencia es un término puro y último de orden esencial. Tambien ha sido criticada por "aliis" tomistas, que, como hemos visto son Bañez, Ledesma y, según Suárez, tambien habría que incluir en este grupo al Ferrariense, pero según hemos comprobado, equivocadamente, ya que siguió a Capreolo.

Estos autores cayetanistas, según Suárez, dan los siguientes argumentos para refutar esta opinión:

> Summa omnium est quia, iuxta praedictam sententiam, cogitatur natura tanquam immediatum subiectum susceptivum existentiae... Item, iuxta illam opinionem, confunditur in substantiis completis compositio ex natura et supposito cum compositione ex esse et essentia. Háec autem falsa videntur, quia natura non est proximum susceptivum existentiae, sed suppositum, iuxta sententiam D.Thomae, III,q.17,a.2, in corpore, et ad. 1,... ergo existentia non est actus immediatus naturae, nec natura est proximum susceptivum existentiae, sed inter eas mediat subsistentia, quae cum natura constituit proximum susceptivum existentiae. (94)

Todos los argumentos que utilizan los seguidores de Cayetano, para refutar esta opinión, dice Suárez, se basan en realidad en señalar que en ella se concibe a la naturaleza individual "tamquam immediatum subiectum susceptivum existentiae", como el inmediato sujeto receptivo de la existencia, es decir, que se toma como sujeto del esse a la naturaleza individual.

En cambio, estos autores, siguiendo la doctrina de Cayetano, que expone en el comentario a este artículo de la tercera parte de la Summa, citado por Suárez, y que ya hemos examinado detalladamente, creen que la naturaleza individual necesita de otro elemento que la disponga o haga apta para recibir o ser susceptible a la existencia.

Por ello, como dice Suárez, se objeta a esta opinión que se confunde la "compositio ex materia et supposito cum compositione ex esse et essentia", la composición de la naturaleza y del supuesto con la composición de esencia y esse. Puesto que la naturaleza no es "proximum susceptivum existentiae", el sujeto próximo e inmediato de la existencia, sino que antes de recibirla necesita unirse con otro elemento, el término puro y último, que la convierte en supuesto. Este es quien en realidad es el "proximum susceptivum existentiae" y en el que se realiza la segunda composición.

Para demostrar esto último los cayetanistas se basan, dice Suárez, en unos textos de Santo Tomás de este artículo de la tercera parte de la Summa. En efecto, como hemos visto al examinar los argumentos a que se reducen todas las objeciones cayetanistas a la doctrina de Capreolo, en el primero de ellos se utilizan estos textos. Porque en ellos Santo Tomás afirma que el esse "consequitur", sigue a la persona o al supuesto, ya que éste "habentem esse", tiene el esse, es el sujeto o receptor del esse. Por consiguiente, objetan los cayetanistas, no es posible que el esse constituya al supuesto, o como dice Suárez "ergo existentia non est actus immediatus naturae", no es el acto inmediato de la naturaleza, ni, por tanto, "natura est proximum susceptivum existentiae" es el próximo sujeto de la existencia.

Por consiguiente, con estas palabras de Santo Tomás se pretenden probar la ilegitimidad de la interpretación capreolista y además la necesidad de aceptar que el término último y puro es la subsistencia, y que "cum natura constituit proximum susceptivum existentiae".

Ahora bien, como hemos visto tambien al examinar este argumento, de estas palabras de Santo Tomás no se infiere que el esse no sea un constitutivo del supuesto, sino todo lo contrario. Porque, como se ha demostrado, Santo Tomás en este artículo considera al supuesto en la acepción que Capreolo llama denominativa, en la que se indica que el supues-

to contiene dos elementos: la naturaleza individual, que es lo que lo constituye intrínsecamente; y el esse, que es extrínseco al supuesto. Por ello el esse es tenido o poseido por el supuesto, o como dice Santo Tomás "consequitur", le sigue o adviene.

Suárez no cita textualmente las palabras de Santo Tomás, ni da aquí su interpretación de las mismas. Se limita a presentar el argumento cayetanista. Sin embargo no acepta dicho argumento, pues añade inmediatamente:

> Nihil óminus, si vera esset sententia in qua omnes isti auctores conveniunt, quod existentia est res realiter ab essentia distincta, praeferenda omnino esset haec quinta opinio opinioni Caietani et aliorum, qui tot entitates sine causa multiplicant, distinguentes personalitatem seu subsistentiam ab essentia et ab existentia et rursus existentiam et essentiam inter se. Nulla enim sufficiens ratio reddit potest aut necessitas tot entitatum.

De manera que, según Suárez, tanto los autores que creen que la subsistencia es la existencia, y que ésta es el constitutivo intrínseco del supuesto, tal como parece sostener Capreolo, como los autores que siguen a Cayetano, y critican esta quinta opinión, creyendo que la subsistencia es un último término y complemento esencial, coinciden en una afirmación. "Conveniunt" en que "existentia est res realiter ab essentia distincta", es decir, en la distinción real entre la esencia y el esse. Lo cual, como hemos visto, es cierto, pues ambas opiniones han sido sostenidas por autores tomistas.

Ahora bien, dice Suárez, se puede suponer que esta distinción de la esencia y el esse sea verdadera, "si vera esset sententia". Pues, como hemos visto, Suárez no cree que se distingan realmente, por la confusión en que incurre al considerar al esse como la mera existencia.

En este caso, dice Suárez, "praeferenda omnino esset Haec quinta opinio opinioni Caietani et aliorum", habría que preferir totalmente esta quinta opinión a la de Cayetano y sus seguidores. De manera que Suárez, cree que aceptando la distinción real de la esencia y el esse, hay que sostener para

ser coherentes con esta doctrina que la existencia o el esse es el constitutivo formal del supuesto y de la persona, tal como defendió Capreolo.

Por consiguiente, teniendo en cuenta esta afirmación, se puede decir que, admitido el sistema tomista y siendo su núcleo la noción del esse, del que se deriva la distinción real de la esencia y del esse, como hemos comprobado, hay que seguir, según Suárez, la doctrina del supuesto de Capreolo, que es idéntica a la dada por Santo Tomás. Aunque esto último no es admitido por Suárez, porque cree, como hemos visto, que para Santo Tomás la subsistencia son los accidentes y la existencia.

En cambio, hay que desechar la interpretación de la doctrina del supuesto "Caietani et aliorum" de Cayetano y sus seguidores. Según la cual, defendiendo la distinción real de la esencia y el esse, se sostiene que el constitutivo formal del supuesto es un último término y complemento de la naturaleza individual. Distinguiendo, por tanto, este constitutivo o subsistencia de la esencia y la existencia, "distinguentes personalitatem seu subsistentiam ab essentia et ab existentia", y a su vez estas dos últimas entre sí, "et rursus existentiam et essentiam inter se". Con lo cual, lo que hacen es multiplicar una serie de entidades sin motivo alguno, "tot entitates sine causa multiplicant".

Por consiguiente, el motivo de la invalidez de esta interpretación, dejando aparte el que la anterior opinión está conexionada con la distinción real de la esencia y el esse y, por tanto, con la metafísica tomista, dice Suárez que es porque "nulla enim sufficiens ratio reddi potest aut necessitas tot entitatum", no hay ninguna razon suficiente o necesidad de quenpuedan darse tantas entidades, tal como afirman.

Ø 7. Crítica de Suárez a las objeciones cayetanistas a la doctrina de Capreolo.

Suárez, por tanto, respecto a las dos doctrinas del supuesto que siguen los autores tomistas, la de Capreolo y la de Cayetano, cree que es preferible, si se acepta la metafísica tomista, la doctrina de Capreolo, por ser mas coherente con el sistema tomista. En cambio, hay que rechazar la doctrina de Cayetano como interpretación del pensamiento de Santo tomás. Porque, añade Suárez, que no hay ningún motivo para aceptar que el último término y complemento sea la subsistencia.

> Nam quod in praedicta ratione tangitur de proximo susceptivo existentiae parvi momenti est, quia, licet admitattur illa distinctio, essentia per seipsam est capax existentiae, ut ex superius tractatis de essentia et existentia satis constat, et ita in communi modo loquendi dicitur res creata componi ex esse et essentia proxime et immediate, vel secundum rerurm vel secundem rationem, juxta diversas sententias; neque est illa ratio curt si essentia creata non est idem cum sua existentia, saltem per seipsam non sit capax existentiae.

Puesto que, dice Suárez, el argumento, ya expuesto, en el que en definitiva se reducen todos los dados por los cayetanistas para mostrar la necesidad de este elemento personificador y desechar la doctrina de Capreolo, no es aceptable. Porque la razón dada en él, de que la naturaleza individual necesita de algo que la haga capaz de recibir al esse, o de predisponerle para ser sujeto del esse, "proximo susceptivo existentiae", tiene poca fuerza probatoria, "parvi momenti est". Ya que si se admite la distinción real entre la esencia y el esse, tal como se hace tambien en esta opinión, hay que admitir que "essentia per seipsam est capax existentiae", la esencia por si misma es capaz de recibir a la existencia, tal como ya ha dicho.

En efecto, como hemos visto, lo dice tambien al exponer la doctrina de Cayetano. Asi, Suárez al explicar que para Cayetano la función propia del último término de la naturaleza es completarla para hacerla apta para recibir

la existencia substancial, niega esta función. Dando, como hemos comprobado, la misma razón de que la naturaleza al estar individualizada está ya completa y terminada, no necesitando de otra entidad, sino solamente de la existencia. Es decir, que por ella misma "est capax existentiae".

De manera que, añade Suárez, "in communi modo loquendi", en el modo común de hablar, se puede decir que el ente "componi ex esse et essentia proxime et immediate", se compone de esse y esencia próxima e inmediatamente, esto es, sin ninguna entidad intermedia que prepare a la esencia para componerse con el esse. Y ello tanto si se afirma o niega que la composición sea real. De ahí que Suárez haya precisado que pueda afirmarse en el modo común de hablar, pues, como hemos visto, no admite la composición real de la esencia y el esse.

Por consiguiente, concluye Suárez, si se admite la distinción real de la esencia y el esse, no hay ninguna razón, "neque est illa ratio", para no admitir, tal como hacen los cayetanistas, que la esencia "per se ipsam non sit capax existentiae", por si misma no sea capaz de la existencia.

Esta objeción de Suárez a la interpretación cayetanista es perfectamente válida. Pues la esencia substancial es inmediatamente capaz de recibir la existencia, ya que la esencia es potencia respecto a ella, y, por tanto, está ordenada trascedentalmente a su propio acto. Además, como hemos dicho, al tratar, en la segunda parte de este estudio, la primera objeción cayetanista, que se basa en este texto citado por Suárez, lo mismo dice Santo Tomás. En efecto, en varios pasajes, ya citados, Santo Tomás dice que es por la forma por lo que la naturaleza substancial se hace sujeto propio del esse, y que, por tanto, es por ella por lo que "habet" esse. De manera que la naturaleza substancial es el "proprium subiectum" del esse. Por ello, tal como dice Suárez, en el sistema tomista no puede admitirse un último término y complemento de la naturaleza que la haga capaz de recibir al esse.

Suárez a continuación expliqa, tal como hemos hecho

al ocuparnos de este argumento, el sentido del texto de Santo Tomás, en el que se apoya la objeción cayetanista.

> Modus autem ille loquendi, quod natura non est it quod est, sed suppositum, nihil obstat paredictae sententia, quia natura significata in abstracto praescindit ab existentia, a qua realiter distinguitur, et ideo non significatur ut habens esse, set ut principium et radix illius esse; at vero suppositum, iuxta hanc sententiam, significat totum ipsum compositum ex esse et essentia, et ideo ei proprie tribuitur habere esse et naturam, sicut composito tribuitur habere partes seu componentia. (95)

Suárez muestra, por tanto que el texto no presenta, como tambien hemos dicho, ninguna dificultad para sostener la opinión de que la subsistencia sea el esse, "nihil obstat praedictae sententia". Porque, aunque se diga en él "natura non est id quod est" y en cambio el "suppositum est it quod est", ello no implica que la existencia no pueda ser un constitutivo del supuesto.

Ahora bien, como hemos visto, Santo Tomás no dice que la naturaleza no es lo que existe y el supuesto lo que existe, sino que tuiliza los términos "non habentem esse" y "habentem esse". Sin embargo, Suárez utiliza la expresión existencia como sinónimo de esse, porque, ya hemos dicho, que confunde ambas nociones.

En efecto, continua diciendo Suárez, en este texto el término naturaleza significa la naturaleza abstracta "natura significata in abstracto praescindit ab existentia". Ya que Santo Tomás dice que no se significa como la naturaleza "ut habens esse", que tiene el esse, sino que se significa como la naturaleza "ut principium et radix illius esse", que es principio y raiz de este esse. Y efectivamente, como hemos dicho, con el término naturaleza, en este texto de Santo Tomás se indica la naturaleza abstracta o quiddidad.

Además, tambien es cierto, como hemos mostrado con varios textos, que la naturaleza es el "principium essendi", es el principio del esse. En el sentido de que por ella la naturaleza individual puede ser sujeto receptor del esse, ya

que la hace ser de una naturaleza determinada, y por ser un individuo de tal naturaleza puede ser sujeto del esse. En realidad, como se ha dicho, de un modo mas preciso no es por la naturaleza abstracta por lo que se recibe al esse, sino por la forma que comprende dicha naturaleza. Sin embargo, Santo Tomás en este artículo se refiere de un modo mas explícito a la naturaleza.

Añade Suárez que, en este artículo, Santo Tomás con el término supuesto significa "totum ipsum compositum ex esse et essentia", todo el compuesto de esencia y esse. Con lo cual Suárez tomaría al supuesto en su acepción formaliter, es decir, como lo constituido intrínsecamente por la esencia y el esse.

Por consiguiente, cuando Santo Tomás dice que el supuesto tiene el esse, según Suárez, hay que entenderlo "sicut compositio tribuitur habere partes seu componentia", de igual modo que se atribuye al compuesto tener partes o componentes, es decir, como el compuesto "habet" tiene una parte, Por tanto, no quiere decirse con esta expresión que el supuesto no incluya al esse, que éste no sea uno de sus constitutivos, sino que, por el contrario, lo incluye y es su constitutivo formal.

Ahora bien, ya hemos dicho al ocuparnos de las interpretaciones de este texto de Degl'Innocenti y de Vicente, que teniendo en cuenta todo el texto, no es posible sostener que Santo Tomas en él se está refiriendo al supuesto formaliter. Santo Tomás, como hemos comprobado, considera en este artículo al supuesto en su acepción denominativa. Sin embargo, aunque esta interpretación de Suárez no sea del todo exacta, está mucho mas cerca del auténtico sentido del texto que la interpretación cayetanista. Prueba de ello es que es parecida a la de estos dos autores capreolistas. Además, muestra que dentro del sistema tomista se infiere que el supuesto es un todo constituido por la esencia y el esse, tal como advierte Suárez. Aunque, por los motivos explicados, no se percate

que este mismo supuesto puede considerarse desde la perspectiva denominativa.

Suárez, por tanto, una vez mostrado que es insostenible la interpretación cayetanista, aceptando el sistema metafísico tomista, vuelve a insisitir en que en dicho sistema hay que seguir la doctrina que sostiene que la subsistencia es el esse, tal como se afirma en la quinta opinión, y que le parece que fue defendida por Capreolo. En efecto, concluye que:

> Igitur, si substantialis existentia distincta est realiter a substantiali natura, longe probabilius videtur ipsammet esse subsistentiam seu proximam rationem intrinsece constituentem suppositum aut personam. (96)

Si la esencia y la existencia se distinguen realmente, es decir, si se profesa el sistema metafísico de Santo Tomás, "longe probabilius videtur", en gran manera perece mas probable que el esse sea la subsistencia o el elemento personificador, que "intrinsece constituentem suppositum aut personam", que constituya intrinsecamente al supuesto o a la persona.

Asi pues, esta preferencia de Suárez por la doctrina capreolista, es una confirmación mas de que la interpretación de Capreolo de la doctrina del supuesto y de la persona de Santo Tomás la refleja fielmente; y que, por el contrario, la interpretación de Cayetano, expuesta en la tercera parte de su comentario a la Summa, es totalmente extraña al pensamiento de Santo Tomás. Este testimonio de Suárez, tiene un valor mayor que otras opiniones al respecto, no siendo Suárez tomista y criticando dicho sistema.

CAPITULO VI

EL MODO SUBSTANCIAL CAYETANISTA

Ø 1. La modificación de E. Hugon a la doctrina cayetanista.

La interpretación de la doctrina del supuesto y de la persona de Santo Tomás, que dió Cayetano en su comentario a la tercera parte de la Summa, como hemos comprobado al examinarla, presenta muchas dificultades. Por ello Suárez obtiene su doctrina del supuesto, como hemos visto, modificando la de Cayetano, precisamente para resolver todas estas dificultades.

Aunque la mayoria de estas dificultades que indica Suárez, al exponer la concepción del supuesto de Cayetano y al corregirla para obtener la suya, estan dadas desde un sistema metafísico distinto, tal como ya hemos dicho. Sin embargo, como acabamos de ver, Suárez al afirmar que es preferible, si se acepta el sistema tomista, la doctrina de Capreolo a la de Cayetano, indica que no es aceptable, tanto en este sistema como en el suyo, que la función del elemento personificador sea la de preparar a la esencia para que pueda recibir la existencia.

Esta dificultad fue advertida ya por Domingo Bañez, el primer tomista que siguió la interpretación de Cayetano. Por ello tuvo que cambiar la noción de subsistencia

dada por Cayetano. Pues para este último, como hemos visto, el subsistir no es existir en si y por si, sino ser capaz de recibir por sí y en sí al esse propio. Ya que si la subsistencia o lo que confiere el subsistir es el último término o complemento de la naturaleza, y su función es hacer apta a ésta para recibir al esse, quiere decirse con ello que no la capacita para ser sujeto del esse de cualquier modo, sino con independencia e incomunicabilidad de otro sujeto, es decir, para recibir la existencia por si misma.

Bañez, por el contrario, como tambien hemos visto, cree que subsistir es existir en sí y por sí. Por tanto, no puede admitir que el subsistir lo confiera el último término. Sin embargo, como no cree que el esse sea un constitutivo del supuesto, no puede admitir tampoco que éste haga existir de este modo al supuesto, a pesar de ser quien confiere el existir. Por ello dirá que subsistir es tambien estar ordenado a existir en sí y por sí. Con lo cual la subsistencia será el orden trascendental de la naturaleza ya completada por el último término y complemento. Sin embargo, como hemos mostrado, con esta modificación surgen nuevas dificultades. Por lo que tampoco es aceptable la doctrina de Cayetano asi modificada.

Ahora bien, no solo se modificó en la doctrina cayetanista la noción de subsistencia, o causa del subsistir, que según Cayetano confiere el último término de la naturaleza, sino tambien la naturaleza de esta realidad. Pues, como hemos dicho, al exponer la doctrina del supuesto de Cayetano, otra dificultad que presenta es que, en ningún momento, queda suficientemente determinada esta entidad intermedia entre la esencia y el esse, que es el último término. El mismo Cayetano reconoce que no queda precisada exactamente la naturaleza de este elemento personificador tan extraño, ni determinada su nuevo tipo de causalidad. Cayetano solamente se limitó, para disipar esta vaguedad de su definición, a

emplear metáforas geométricas, que por lo demás son poco acertadas.

Esta modificación de la naturaleza de la personalidad o último término y complemento de la naturaleza, se advierte claramente en la interpretación cayetanista de la doctrina del supuesto de Santo Tomás de Eduardo Hugón. En efecto, en Le Mystere de L' Incarnation, dice:

> La substance est complétée, terminée dans l'ordre substantiel par la personalité qui lui donne son cachet definitif, la fait s'appartenir a ellemême tout entiere, la met àl'abri de toute atiente du dehors et l'existence realise le tout.

De manera que la esencia sub tancial es terminada, "terminée", y completada, "completée", por la personalidad, "personalité", en el mismo orden esencial. Pues con el término "substance" que emplea Hugón, hay que entender la esencia substancial, no la substancia completa, ya que la existencia llega despues a esta substancia constituyendo el todo substancial, "l'existence realise le tout".

Asi pues, la personalidad o lo que la persona añade a la naturaleza individual es un término y complemento, que es el último en la constitución de la persona, pues "lui donne son cachet definitif". Asi, a pesar de que la esencia substancial está perfectamente terminada en cuanto esencia, no lo está en cuanto a ser persona, necesita de este último término y complemento, tal como dice Cayetano.

Una primera función de la personalidad, como también dice Cayetano, es la de convertir a la esencia substancial en subsistencia, "la fait s'apartenir a elle-méme tout entiere", e incomunicable, "la met a l'abri de toute atteinte du dehors".

Añade Hugón que la segunda función de la personalidad es la siguiente:

> La subsistence est intermédiaire entre la substance et l'existence; elle couronne la substance, elle est couronné par l'existence. elle est une sorte de perfection prabable et preparatoire que l'existence ne peut suppléer. (97)

Es decir, que la personalidad o "subsisténce", pues puede llamarse así por conferir el subsistir, no es solamente algo previo a la existencia, como ya ha dicho, sino tambien "preparatoire", preparatoria, de la misma. De manera que la personalidad dispone o prepara a la esencia substancial para recibir la existencia. Por tanto, ésta no es capaz por si misma de recibirla. Por ello, dice Hugon, que la personalidad "couronné la substance", es decir, que la completa o termina constituyéndola en persona independientemente de la existencia, y la persona "est couronné par l'existence".

Por consiguiente, en cuanto a la naturaleza de esta personalidad, se puede decir, aparte de que es un último término y complemento, que es "intermediaire", intermediario o algo intermedio entre la esencia y la existencia. Sin embargo, Hugón, que hasta aquí sigue fielmente a Cayetano, precisa la naturaleza de esta realidad, diciendo que es una "sorte de perfection", una especie de perfección, pues ello parece desprenderse de la doctrina de Cayetano. De manera que, añade Hugon:

> Pour notre part, nous n'hésitons par a distinguer, avec les thomistes, trois perfectiones, non point séparés, mais se superposant et s'enlaçant dans un tout achevé; in une perfection qui différencie la nature d'avec l'accident et la constitue substance; une perfection qui la rend autonome, subsistente en elle même, la soustrait aux prises d'un autre suppot; une perfection qui lui donne l'actualité... (98)

Asi pues, el ente personal incluye tres perfecciones, "trois perfections", que lo constituyen totalmente al unirse, pues "se superposant et s'enlaçant dans un tout achevé", aunque, sin embargo, son inseparables, "non point separes". La primera perfección sería la perfección de la esencia substancial, es decir, de su forma substancial, y, por ella la esencia se constiuye en substancia, "constitue substance", y asi se diferencia del accidente, "qui differentia la natu-

re d'avec l'accident".

La segunda perfección, que se añade a la perfección de la esencia, "la rend autonome, subsistente", la hace subsistente, esto es, independiente y autónoma. Por tanto, la convierte en persona. Por último, a la perfección de la persona se le añade una tercera perfección, que la da el ser actual, el estar presente en la realidad, y que es la existencia, ya que es ésta quien le "donne l'actualité". En efecto, pues dice Hugon que:

> Le propre de l'existence est de réaliser, d'actualiser l'essence; mais rien dans son concept n'assure l'incummunitabilité. Il faut, avant elle, une entité d'un autre ordre: toute nature qui en est privée, jouit-elle de l'existence, est condamnée a n'étre jamais une hypostase.

Es decir, que la función de la existencia es la de realizar, "realiser", de hacer presente en la realidad, "d'actualiser", de hacer que la esencia se encuentre fuera de la nada. La existencia efectúa, por tanto, una función realizadora y existencial. Es su única función, ya que no confiere el subsistir o la incomunicabilidad. Por ello, añade Hugon, es preciso que antes de que advenga la existencia a la esencia substancial, que ésta esté completada por "une entité d'un autre ordre", por una entidad de otro orden, que es precisamente la personalidad.

De manera que si una naturaleza posee la existencia, pero carece de esta entidad personificadora "est condamnée a n'être jamais une hypostase", no podrá ser una hipóstasis o persona. Asi, por ejemplo, añade Hugon que:

> L'âme separée possede bien l'existence mais, comme ce n'est point par l'intermediaire d'une substance qui la rendrait un tout indénepndant in communicable, elle n' a pas les glories de la personalité. (99)

El alma separada del cuerpo no es persona no por el motivo, que como hemos visto, da Santo Tomás. De que es una parte del compuesto substancial humano, y que , por ello

aunque sea algo substancial y exista, y, por tanto, posea un esse propio, no es subsistente. Sino que no es persona porque, aunque posee la existencia, carece de esta perfección que le comunica la independencia y la incomunicabilidad, es decir, porque carece de la subsistencia. De manera que, la existencia no confiere el subsistir, sino que lo confiere esta perfección o término y complemento de la naturaleza.

Ahora bien, no es posible efectuar esta modificación a la doctrina del supuesto de Cayetano dentro del tomismo. Porque, en primer lugar, según esta explicación de Hugon parece que el esse o existencia, ya que emplea ambas expresiones como sinónimas, sea la mera existencia, el hecho de existir. Puesto que en ella se dice que la única función de la existencia o esse es la de "realiser" o "d'actualiser" la esencia. Lo cual, según Santo Tomás, no es cierto, pues esta función es solo un efecto formal secundario del esse, cuya función principal es la de convertir en ente a la esencia, al ser recibido por ella. De manera que el esse, como hemos dicho, tiene dos funciones, la función existencial y la función entitativa, no solamente la función existencial.

Ahora bien, en segundo lugar, dejando aparte esta imprecisión en el modo de expresarse de Hugon, según la cual parece que solo reconozca la función realizadora o existencial del esse, y que desconozca la función entificadora, esta modificación no es válida po.que esta basada en una concepción del esse no tomista.

En efecto, según Hugón el esse sería una última perfección sobreañadida a la perfección esencial y a la perfección de la subsistencia. Por tanto, el esse advendría al final de la constitución de la persona. Por consiguiente, Hugón considera que el esse es una última perfección, un acto último, que solo comunica la perfección de existir, ya que las demás perfecciones del ente se las comunica la esencia.

Ahora bien, hemos visto, por el contrario, que para Santo Tomás el esse no es una perfección añadida a la esencia, sino la perfección absoluta, ya que es acto primero y fundamental. El esse es la perfección primera y fundamental, es la perfección de las perfecciones. Por ello, todas las perfecciones del ente provienen de que éste posee la perfección del esse.

Por esto, no es posible que el último término y complemento sea una perfección anterior al esse, tal como sostiene Hugon. Ni tampoco que la esencia sea una perfección, Porque de esta doctrina del esse de Santo Tomás se desprende que la esencia no es absolutamente nada. Solo una determinada medida o grado, según la cual el ente participa del esse. La esencia, y, por tanto, tambien el último termino de la naturaleza, si es que realmente se diese, no posee ninguna realidad, en sí mismos no son nada. Ya que toda perfección está incluida en el esse, y la esencia no confiere ninguna.

Esta desviación de la doctrina tomista de Hugon, como hemos dicho, la efectuó tambien Cayetano, pues cree que el esse para Santo Tomás es un acto último o una última perfección. Cree Cayetano que las perfecciones al ente no le advienen por el esse, sino por la esencia, ya que el esse solamente confiere la perfección de existir. Sin embargo, para Santo Tomás el esse es la máxima perfección, el esse contiene todas las perfecciones, y al ser participado por el ente, según una cierta medida o grado, que es precisamente la esencia, en que es recibido, es limitado por ella y, por tanto tambien en sus perfecciones.

Por ello Cayetano dio su doctrina del término último y puro, porque siendo la persona algo perfecto, o como dice Santo Tomás, lo que importa la máxima perfección, y siendo la existencia algo que solamente proporciona la perfección de existir, la persona tendrá que constituirse independientemente de la existencia o el esse, es decir, en el orden esencial. No es extraño, por tanto, que Hugon, siguien-

de a Cayetano, sostenga su misma concepción del esse, que, como hemos visto, ya fue criticada por Bañez.

Ø 2. El término puro como acto personal.

Hugón, no se limita a modificar la doctrina de Cayetano, precisando que el último término y complemento es una perfección añadida a la perfección de la esencia y que prepara a ésta para recibir la perfección de existir, basandose en una noción del esse inexacta, sino que, consecuentemente con esta modificación, realiza otra. Según la cual el último término y complemento de la naturaleza se dice que es, en realidad, un acto.

En efecto, dice Hugón a continuación que:

> Ce trois perfections ne nuissent en rien a l'unité substantiel du tout parce qu'elles sont subordonnées de telle que l'une est le terme et le complement essentiel de la précedente. La nature est essentiellement perfectionée par la subsistence comme la puissance par son acte, la subsistence est essentiellement perfectionné par l'existence qu'elle prépare et que est deffinitif. (100)

El ente, como ya ha dicho más arriba Hugón, está constituido por tres elementos o perfeciones, "trois perfections", la naturaleza "nature, la substancia "substance" y la esencia "existence". Estas tres perfecciones constituyen al ente de una manera subordinada "subonnes", es decir, que cada una es el complemento y el término de la otra. Asi la subsistencia es el término y complemento de la naturaleza, y ambas constituyen la persona. Esta es terminada y completada por la existencia y ambas constituyen el ente o "tout substantielle", el todo substancial. Cada una de ellas, por tanto, como ya se ha dicho, perfecciona a la anterior.

Hugón añade que la perfección de la subsistencia es tambien un acto, al igual que las otras dos perfecciones que constituyen al ente. En efecto, pues dice que la naturaleza es perfeccionada por la subsistencia "comme la puissance par son acte", como la potencia por su acto. De manera que la naturaleza y la subsistencia se encuentran en la relación

de potencia y acto, y, por tanto, la subsistencia es un acto.

Lo cual, no es nada extraño, pues se habia caracterizado como perfección, que se añade a la naturaleza para preparar, "preparé" o hacerla apta para recibir la existencia, que es la perfección definitiva. Por tanto, siendo la subsistencia perfección, como la existencia, tambien será como ésta acto, ya que todo acto implica perfección. Así, precisando Hugon que la subsistencia es un acto, pretende resolver la dificultad que presenta la doctrina cayetanista de caracterizar a la subsistencia de un modo vago e indetermiπad nado.

Ahora bien, se advierte claramente que el considerar que la personalidad o subsistencia, tal como se concibe en el cayetanismo, es decir, como algo intermedio entre la esencia y la existencia, es un acto, y, por tanto, como un acto intermedio entre la esencia y la existencia, presenta una grave dificultad. Ya que, según la metafísica tomista, como se ha dicho, un acto solamente puede ser Acto puro o acto recibido por una potencia. Este último puede ser de dos órdenes: acto esencial o formal y acto entitativo. El primero es el que dan las formas, substanciales o accidentales. El segundo, es el que da el esse. Y la subsistencia, como entidad intermedia, no puede ser ninguno de estos actos.

En efecto, la subsistencia no puede ser Acto puro, ya que solamente hay un ente que lo es, Dios. Tampoco puede ser un acto esencial. Porque si fuera un acto formal, en primer lugar, no podría ser un acto de la forma accidental, pues entonces la determinación personal sería algo accidental, y la persona no es algo accidental sino substancial. En segundo lugar, tampoco podría ser un acto esencial substancial, ya que, en este caso, la subsistencia, tal como la caracterizan los cayetanistas, se identificaría con la forma substancial.

Salvo, claro está, que se sostenga que una misma esencia pueda ser actuada por dos formas substanciales. Pero, esto último, es negado por Santo Tomás, que insiste en afirmar, como hemos visto, que en el orden esencial, no se da otro acto, que es el de una única forma substancial.

Asi pues, si la subsistencia no puede ser un acto esencial, queda, por tanto, que sea un acto entitativo. Pero entonces, ocurriría que la esencia individual antes de recibir el esse, que es acto entitativo, poseería ya un acto entitativo, el de la subsistencia, y sería ya, por tanto, un ente. No necesitaría, por ello, recibir al esse. Con lo cual habría que negal la composición real de esencia y esse, sostenida por Santo Tomás.

Por consiguiente, la subsistencia o personalidad, siendo algo intermedio entre la esencia y el esse, tal como se sostiene en el cayetanismo, no puede caracterizarse como un acto, tal como afirma Hugon y los cayetanistas que le han seguido, para eliminar la imprecisión de la naturaleza de este elemento.

Sin embargo, Hugón, en lugar de sostener que se dan dos tipos de actos recibidos por una potencia, el acto esencial y el anto entitativo, para resolver esta dificultad, afirma que son tres; es decir, que la subsistencia es un acto distinto del acto esencial y del acto entitativo, y de este modo no se identifica con ninguno de estos dos, con lo que desaparece la dificultad que hemos señalado.

En efecto, asi parece desprenderse del último texto citado, ya que en él Hugon, despues de afirmar que la naturaleza individual, "nature", la existencia, "existence", y la "subsistence", subsistencia, que es una realidad intermedia entre ambas, constituyen al ente completo, añade que cada una es un acto. De manera que la naturaleza individual es un acto esencial. La subsistencia es un acto que perfecciona a esta naturaleza, y, por tanto, ésta es potencia con respecto a este acto. Y, por último, la existencia es un acto que

perfecciona a la persona, ya que ésta queda constituida por por la naturaleza y la subsistencia. Por tanto, la persona es potencia con respecto a este acto entitativo.

Según esto, Hugón no considera que la subsistencia sea un acto esencial, ya que la naturaleza es potencia con respecto a la subsistencia, y siendo la primera acto esencial no puede ser potencia en el mismo sentido. Ni tampoco que la subsistencia sea un acto entitativo, ya que la persona es potencia respecto al esse, que es un acto entitativo. Estando, por tanto, la subsistencia en potencia respecto al acto entitativo, no puede ser también acto en sentido entitativo.

Por consiguiente, Hugón, en este texto, afirma que la subsistencia es acto, pero no es ni esencial ni entitativo, sino de otro tipo. Y así este acto ha sido llamado por los cayetanistas, que siguen a Hugón, en esta determinación de la naturaleza del término último y puro, "acto personal", para que queda clara su distinción del acto esencial y del acto entitativo.

Asi pues, según esta modificación a la doctrina de Cayetano de Hugon y sus seguidores, la personalidad, además de ser un último término y complemento de la naturaleza, que es intermediario entre ella y la existencia, es un acto personal. De manera que la subsistencia o personalidad es con respecto a la esencia un acto personal, es decir, que la actúa personalmente, no en el orden esencial, pues en dicho orden la esencia es ya acto, acto esencial, y actuandola personalmente la subsistencia la constituye en persona.

Con respecto a la existencia, la personalidad, por el contrario, es potencia, y por tanto, potencia de orden entitativo, ya que la persona al unirse con ella se constituye en ente. Ahora bien, como potencia la subsistencia dice orden a su propio acto, a la existencia. Por esto dice Hugon que:

> Puisque la subsistence est ordonnée a recevoir l'existence, puisque l'existence a besoin d'être

preparé, en quelque sorte, par la subsistence suppléer l'existence c'est suppléer la subsistence et reciproquement. Dans cette conceptión, la nature humaine en Jesus n'est pas une personne, parce qu'elle manque a la fois de sa subsistence propre et de son existence propre, supplées toutes les deux pair la personalité du Verbe". (101)

La subsistencia y, por tanto, la persona está ordenada a recibir la existencia, "la subsistence est ordonné a recevoir l'existence". Es más, la existencia antes de unirse a la naturaleza necesita de la subsistencia, o de este acto personal, que haga a la esencia apta para recibirla, "l'existence a besoin d'être preparé, par la subsistence". Esta preparación consistirá, por tanto, en convertir al acto esencial en persona, es decir, en potencia con respecto a la existencia o potencia entitativa.

Una confirmación de la relación mutua entre la subsistencia y la existencia, es que si se suple o substituye la existencia se suple la subsistencia, y a la inversa. Por ello, en la justificación racional del misterio de la Encarnación, según la doctrina cayetanista, se dice que la naturaleza humana de Cristo no es persona, porque carece no solo de la subsistencia o este acto personal, que es suplido por el del Verbo, sino tambien de la existencia, que es tambien suplida por la del Verbo.

Siendo la persona con respecto a la existencia potencia entitativa y, como tal, diciendo orden a su propio acto se puede afirmar además en la doctrina cayetanista que la persona es sujeto de la existencia. De este modo, la subsistencia aunque sea acto y potencia, como lo es en un orden distinto, puede decirse que es el constitutivo formal de la persona. Y, por tanto, con respecto a la persona, la subsistencia es un acto formal personal.

Por ello, se puede precisar ya que tipo de causalidad ejerce la subsistencia. Con repecto a la persona la subsistencia ejerce una causalidad formal, ya que es el constitutivo formal de la misma. Con respecto a la esencia, es cier-

to lo que dice Cayetano, que la subsistencia no ejerce ningún tipo de causalidad material ni formal, pero por ser la subsistencia su acto personal, se puede decir que ejerce una causalidad personal, es decir, que convierte a la naturaleza en persona. Con ello queda precisado el tipo de causalidad de la subsistencia, que como se objeta en la doctrina de Cayetano no queda suficientemente explicada.

Asi pues, al precisar los cayetanistas que el acto en que consiste la subsistencia es un acto personal, y, por tanto, distinto del acto esencial y del entitativo, parece que no les afecte la dificultad que surge al modificar la doctrina de Cayetano, considerando la subsistencia como un acto, y, por tanto, que resuelvan el problema que se presenta a dicha doctrina del supuesto de determinar exactamente la naturaleza del término último y puro.

Ahora bien, con esta precisión no solo,parece que quede resuelto este problema, sino tambien otros que presenta dicha doctrina. En efecto, en primer lugar, queda eliminada la objeción, de que en la doctrina de Cayetano, como hemos dicho al exponerla, la persona queda esencializada. Puesto que, siendo el elemento personificador un acto personal, no es ya de orden esencial. Por tanto, tampoco la persona queda situada en dicho plano sino en el personal.

En segundo lugar, respecto a la dificultad que presenta esta doctrina de que el último término, a pesar de ser un constitutivo intrínseco de la persona, no se compone con el otro constitutivo de la misma, la naturaleza individual, queda tambien resuelta, teniendo en cuenta que este último término es un acto personal. En efecto, ya que entonces su composición tendrá que ser una"composición personal". De manera que la subsistencia y la naturaleza, siendo ambos constitutivos intrínsecos de la persona, no se compondran esencialmente, y en este sentido Cayetano tiene razón al decir que no forman una composición. Sin embargo, sí se componen personalmente, pues ambas constituyen la persona.

Asi pues, resueltas todas estas dificultades, al considerar a la subsistencia como un acto personal, puede afirmarse, como dice Hugon, que:

> Voila la doctrine de trois realités, qui semble bien avoir été enseigne par Saint Thomas, et qui est defendue par ces disciples, Cajetan,... (102)

De manera que la interpretación de Cayetano de la doctrina de la persona de Santo Tomás, teniendo en cuenta la "doctrine de trois realités", que ha explicado, es decir, que la subsistencia es un acto personal, expresa fielmente la concepción de la persona de Santo Tomás, ya que asi fue "enseigné pair Saint Thomas".

Ahora bien, dejando aparte que esta interpretación de la doctrina de Santo Tomás de Hugón y de sus seguidores, esta basada en una concepción del esse no tomista, no puede admitirse que sea la expresión legítima del pensamiento de Santo Tomás. Porque la dificultad, ya indicada, que aparece al considerar que la subsistencia, tal como se concibe en la doctrina de Cayetano, es un acto, aunque parece que se resuelve al precisar, como hacen estos cayetanistas, que es un acto personal, no se resuelve.

En efecto, porque Santo Tomás nunca dijo que el acto recibido por una potencia pueda ser de tres ordenes, esencial, entitativo y personal, solo indicó que se dan dos clases de actos, el esencial y el entetitativo. Además, sostener que la personalidad es un acto personal, no es caracterizar dicho acto. Lo mismo, puede decirsd con respecto a la causalidad personal que, ejerce la subsistencia sobre la naturaleza y, con respecto a la composición personal, que forma con esta naturaleza.

Lo que en realidad hacen los cayetanistas al precisar que el acto, en que consiste la entidad intermedia entre la esencia y el esse es un acto personal, es poner un nombre a un tipo de acto, asi como a cun tipo de causalidad y de composición, que aparte de ser desconocidos totalmente

en el sistema tomista, no es posible caracterizar. Se quiere ocultar con un nombre la irrealidad de un elemento que no se da, ni puede darse.

Asi pues, con esta modificación de Hugon, y de otros cayetanistas que le siguen, no queda precisada la naturaleza del último término y complemento, que según Cayetano consiste la personalidad. Por tanto, no se resuelve esta dificultad de esta interpretación de la doctrina de la persona de Santo Tomás.

Ø 3. La influencia de Suárez en la doctrina cayetanista.

Otra modificación de la doctrina de Cayetano, respecto a la determinación de la naturaleza del término último y puro, ha sido el considerar a éste como un "modo substancial". Con ello, tambien se pretende resolver la dificultad de que en su concepción Cayetano no precisó lo que era este elemento personificador.

Esta rectificación de los cayetanistas, caracterizando la subsistencia como un modo substancial, la han efectuado la mayoría de ellos. Tanto es asi, que la doctrina de Cayetano se le conoce como "la doctrina del modo substancial". Aunque, Cayetano nunca utilizó esta expresión, ni denominó ni caracterizó con ella al último término. Igualmente, como hemos comprobado, tampoco lo hicieron los primeros cayetanistas.

El que la doctrina de Cayetano se haya convertido en la "doctrina del modo sub tancial", es obra de Suárez, como ya hemos dicho. Pues fue el primero que utilizó dicha expresión para definir a la personalidad, y por su enorme influencia, como comprobaremos a continuación, en el cayetanismo, se caracterizó tambien como modo substancial al término puro y último, del que habla Cayetano. Aunque naturalmente no aceptándose el sistema metafísico de Suárez. De este modo se habla casi siempre de la doctrina del supuesto de Cayetano que expone en la tercera parte de su comentario a la Summa como la doctrina del modo substancial.

No es extraño por ello que se denomine asi a la doctrina de Cayetano en la mayoría de los manuales. Asi lo hace, por ejemplo, José Gredt en su manual Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae, que introduce esta nueva modificación en la doctrina del término puro y último dada por Cayetano, y también como este último considera que con ello se expresa fielmente el pensamiento de Santo Tomás.

En efecto, Gredt indica que existen dos opiniones dentro del sistema tomista sobre lo que el supuesto añade a la naturaleza substancial singular. Asi, despues de referirse brevemente a la de Capreolo, dice que, por el contrario:

> Alii vero, ut Cayetanus, ...affirmant subsistentiam non ad lineam entitativam pertinere neque esse terminationem in linea entitativa, sed in linea naturae, qua natura substantialis singularis terminatur positive in hac linea tamquam a modo substantiale positive superadicto naturae. (103)

Es decir, que según Cayetano y sus seguidores se afirma que la subsistencia no pertenece al orden entitativo, ni termina a la naturaleza en este orden, de manera que la subsistencia no es la existencia substancial. Por el contrario, es de orden esencial y termina a la naturaleza en dicho orden. Ya que la naturaleza substancial y singular es terminada en la línea substancial por un "modo substantiali".

Gredt explica esta doctrina al tratar el tema de la substancia, y la resume en la siguiente tesis:

> Thesis XIX: Subsistentia non est aliquid negativi, sed est positiva perfectio, distincta ab individuatione et superaddita naturae substantiali singulari. Neque consistit in existentia vel in ordine ad existentiam, sed in terminatione naturae substantialis, qua haec terminatur positive in linea naturae. (104)

Asi pues, el elemento que el supuesto añade a la naturaleza singular o subsistencia, en contra lo sostenido por Scoto y sus seguidores, no es algo negativo, sino "positiva perfectio", una perfección positiva. Tampoco es la individuación, sino una perfección "distincta ab individuatione",

distinta de ella, puesto que la subsistencia "superaddita naturae substantiali singulari", se sobreañade a la naturaleza substancial singular, es decir, a la naturaleza ya individualizada. Con ello se rechaza la concepción de Tifano y su escuela.

La substancia no es, sin embargo, el esse, la "existentia", como afirma Capreolo, ni tampoco el "ordine ad existentiam", tal como la consideran Bañez y Ledesma. La subsistencia es "terminatione naturae substantialis", la terminación de la naturaleza substancial, es decir, un término puro y último de la naturaleza, como asegura Cayetano. Ahora bien, este elemento positivo que termina a la esencia substancial, lo hace "in linea naturae", en la línea de la naturaleza, es decir, que es algo de orden esencial, y, no en cambio como asegura Suárez de orden entitativo.

Gredt da el siguiente argumento para demostrar esta última característica de la "subsistentia"; y en él precisa cuales son sus funciones.

> Arg. I. Subsistentia est id quo formaliter substantia singularis redditur per se subsistens et incommunicabilis. Atqui id, quo formaliter substantia singularis redditur per se subsistens et incommunicabilis, est terminatio naturae substantialis, qua haec ultimo terminatur in linea naturae...suppositum, per se subsistens et incommunicabile est ultimo complemento et terminatum in linea naturae neque expectat nisi completionem seu terminationem in linea entitativa, quae est per existentiam.

Asi pues, se llama "subsistentia", subsistencia a aquello por lo que la substancia singular se convierte en subsistente e incomunicable, "quo formaliter substantia singularis redditur per se subsistens et incommunicabilis", es decir la subsistencia es lo que confiere el subsistir. Se toma el término, por tanto, en el sentido de causa del subsistir, no en el otro, que puede tener, de substancia singular subsistente. Gredt emplea pues el término en el mismo sentido que Cayetano.

De manera que la primera función de este elemento que el supuesto añade a la naturaleza es la de conferir el subsistir y la incomunicabilidad. Ahora bien, la substancia singular se convierte en subsistente e incomunicable por la "terminatio naturae substantialis", por la terminación de la naturaleza substancial, es decir, por un último término o complemento de la esencia substancial, "qua haec ultimo terminatur in linea naturae", por lo que esta última queda terminada en la línea de la naturaleza o esencia.

Ello se prueba, añade Gredt, porque el supuesto, que es subsistente e incomunicable,"per se subsistens et i incommunicable", es la naturaleza o esencia singular terminada y completada en la línea esencial, "est ultimo completum et terminatum in linea naturae", es decir, es la esencia completa. Puesto que, antes Gredt ha intentado demostrar que el supuesto no se constituye por la existencia, ni por el orden a la misma.

De manera que el supuesto no requiere ningun otro elemento para ser completo en el orden esencial. Solamente se le añadirá la "existentiam", pero ésta es la "completionem seu terminationem in linea entitativa", es el complemento o terminación en la línea entitativa. Asi pues, el supuesto se constituye independientemente de la existencia, estando situado en el orden esencial. Por consiguiente, concluye Gredt, [illegible] probado que el supuesto es subsistente por el último término esencial de la naturaleza, se puede decir que la subsistencia es este último término de orden esencial.

En este argumento de Gredt se indica, por tanto, dos funciones de la "subsistentia" o "terminatio naturae". La primera es que este elemento convierte a la naturaleza substancial individual en subsistente e incomunicable, y con +él la naturaleza queda terminada y completada en el orden esencial. La segunda función, que atribuye Gredt a la subsistencia, es la de preparar a la esencia para recibir la existencia. En efecto, si la subsistencia termina a la naturaleza

substancial, haciéndola subsistente e incomunicable, de modo que ésta solamente necesita de un término en la línea entitativa, que es la existencia, es que la esencia, sin convertirse en supuesto, es decir, sin incluir a la subsistencia, no podría recibir a la existencia. Por consiguiente, la subsistencia lo que hace es preparar a la naturaleza substancial para que pueda unirse con la existencia.

El mismo Gredt lo áfirma explicitamente en un corolario a este argumento, pues dice en él que:

> Ergo subsistentia prius convenit naturae quam existentia, et subsistentia disponit ultimo naturam ad recipiendam existentiam substantialem (contra Suárez, qui docuit subsistentiam sequi existentiam). (105)

De manera que la subsistencia, o el elemento que el supuesto añade a la naturaleza, insiste SGredt, pertenece al orden esencial, y, por tanto, el supuesto se encuentra en el orden esencial, no en el entitativo, pues la subsistencia "prius convenit naturae quam existentia", antes conviene a la naturaleza que a la existencia. Añade Gredt que esta es la diferencia fundamental de esta concepción del supuesto con la de Suárez.

En efecto, como hemos dicho, Suárez tambien sostiene que esta es la diferencia mas importante de su concepción del supuesto con la de Cayetano, pues el elemento personificador no adviene a la naturaleza antes de recibir ésta la existencia, sino despues de que la naturaleza es ya existente, pues su función es la de conferir el subsistir a la naturaleza existente, de manera que el último término o complemento de la naturaleza no es de orden esencial, sino de orden entitativo. En cambio, según Greet, ello no es posible, porque la función de la subsistencia consiste en preparar o disponer a la naturaleza para recibir la existencia, "disponit ultimo naturam ad recipiendam existentiam substantialem". Asi pues, la segunda función de la subsistencia es la

de completar a la naturaleza individual para hacerla apta para recibir la existencia substa cial.

Ø 4. El término puro como modo substancial.

La doctrina de Gredt, hasta este momento de su exposición, coincide totalmente con la de Cayetano. En realidad, lo que ha hecho Gredt es caracterizar la concepción del supuesto y de la persona de Cayetano, señalando dos de los cuatro aspectos indicados por Suárez al resumirla. El segundo de ellos, es decir, que la función de la subsistencia es convertir a la esencia individual en apta para recibir la existencia; y, el tercero, que es una consecuencia del anterior, que la subsistencia adviene antes a la esencia que a la existencia.

Gredt, sin embargo, efectúa una primera modificación a la doctrina de Cayetano, precisamente en los otros dos aspectos indicados por Suárez al exponerla, el primero y el cuarto. Es decir, en la determinación de la naturaleza de la subsistencia, y en el tipo de composición que forma con la esencia individual. En efecto, dice Gredt, en el escolio que añade despues del corolario, que:

> Distinctio inter naturam et subsistentiam est distinctio realis modalis,... modalis, quae est inter rem et eiusdem rei terminum intrinsecum, sicut est inter lineqm et punctum. Terminus vero iste non habent rationem partis, sed terminationis omnium partium. Est igitur, secundem principia fidei, subsistentia modus realis substantialis totalitatis seu terminationis essentialis, ... (106)

Asi pues, Gredt considera que la subsistencia o el término último de la naturaleza se distingue de la naturaleza substancial individual, a la que completa, hace subsistente y apta para recibir la existencia, con una distinción real modal, "distinctio realis modalis". Con ello, por tanto, se aparta de Cayetano, que no admitiendo este tipo de distinción, distingue la naturaleza individual de su último término y complemento con una distinción real "inter rem et rem". Porque, como hemos dicho, la distinción real modal, que tiene su ori-

gen en Duns Scoto, fue introducida en el tomismo por Domingo Soto, ya que tomó la distinción real "inter rem et rem", en un sentido estricto, es decir, como la que se da entre entes o partes del ente que al separarse se convierten en estes, y, por tanto, como si este tipo de distinción, además de la separabilidad, no implicara tambien la inseparabilidad.

El que Gredt, como otros muchos cayetanistas, sostenga que la subsistencia y la naturaleza individual se distinguen real y modalmente es por seguir, en este punto, a Suárez. En efecto, pues ya hemos visto que Suárez al exponer la doctrina de Cayetano, le critica que afirma que lo que el supuesto añade a la naturaleza o sobsistencia se distingue de dicha naturaleza con una distinción real "tamquam res a re", sosteniendo, por el contrario, que entre ellos se da una distinción real "modaliter, ut modus rei a re".

En cambio, los primeros cayetanistas, anteriores a Suárez, no admitian esta distinción modal entre el supuesto y la naturaleza; asi Bañez, aunque, como hemos visto, incluye ya la distinción formal o modal en el grupo de las distinciones reales, a pesar de que en el tomismo no puede aceptarse que sea una distinción real, pues no es mas que una distinción de razón con fundamento en la realidad. Sin embargo, Bañez considera, al igual que Cayetano, que el último término o complemento se distingue de la naturaleza individual, tal como hemos visto con una distinción real "tamquam res a re".

La influencia de Suárez en Gredt se advierte tambien en que este último no dice que la subsistencia con la substancia individual no se compone realmente, tal como sostiene Cayetano, como hemos visto, e indica, por último Suárez, al resumir su doctrina. Igualmente, los primeros cayetanistas afirman que no se da ninguna composición real entre el término puro y último y la esencia individual. Asi, lo hemos visto negado en Bañez, que añade que la subsistencia no es ni un principio material ni formal de la naturaleza, es solamente un nuevo constitutivo de orden esencial, que se limita, como de-

cia Cayetano, a terminar a la naturaleza como el punto termina a la línea.

En cambio, según Gredt, puesto que entre la subsistencia y la naturaleza se da una "distinctio realis modalis" tal como afirma Suárez, al igual que éste, hay que sostener que forman una composición real modal. Ya que es la que se da "inter rem et eiusdem rei terminum intrinsecum", entre la cosa y el término intrínseco de esta cosa, o como dice Suárez, tal como hemos visto, "tamquam terminus cum re terminabili".

Gredt, sin embargo, dirá, como Cayetano, que la subsistencia no es un constitutivo conocido, no es una parte esencial, "terminus vero iste non habent rationem partis", aunque es algo intrínseco, "terminum intrinsecum", como ya se ha dicho. Es solamente ún término. Es una nueva especie de constitutivo, cuya función es la de terminar a los demás constitutivos esenciales, "sed terminationes omnium partium".

Ahora bien, Gredt a diferencia de Cayetano, y consecuentemente con lo dicho en cuanto a la distinción y composición de este constitutivo tan extraño del supuesto con la naturaleza singular, no se limita a compararlo con ella con el punto que termina la línea, sino que lo determina diciendo que es un modo substancial, "modus realis substantialis".

Gredt, pretende que con esta modificación a la doctrina de Cayetano, no lo es, ya que se encuentra implícita en el ejemplo geométrico que pone éste, al explicar lo que es el último complemento, de que la subsistencia es comparable al punto que termina a la línea. Porque Gredt cree que entre ambos no se da una distinción real sino una distinción real formal, y, por ello, pone como ejemplo de la distinción formal o modal la que se da "inter lineam et punctum". Por tanto, considera que el punto último y terminante de la línea es un modo substancial de esta última.

Con esta modificación Gredt acepta la rectificación de Suárez al primer punto de los cuatro con que resume la doctrina de Cayetano, al igual, como hemos visto, que acepta la

rectificación del cuarto. Se advierte claramente, por tanto, la influencia de la opinión de Suárez en la doctrina cayetanista del supuesto, ya que, antes de que Suárez efectuara estas rectificaciones, nunca se había delimitado la naturaleza del término puro y último como un modo substancial.

Claro está, que Bañez afirmó que este término era un "quendam modum reale", un cierto modo real. Sin embargo, no lo definió como substancial, sino que se limitó a indicar que este modo es un "complementum", que es "purus et ultimus". Prueba de que no lo caracterizó como un modo es que sostuvo que la distinción y composición de este "téomino" con la esencia era real "tamquam res a re", a pesar de considerar real a la distinctio formalis o modalis. Bañez, por tanto, lo considera, como Cayetano, como una cierta "entitatem positivam intrinsecam", tal como indica Suárez.

Una prueba mas de la influencia de Suárez en esta exposición de la doctrina del supuesto de Gredt, que pretende reflejar la de Cayetano, es que Gredt al afirmar en ella que la subsistencia es un "modus realis substantialis", remite a una nota de pie de página, en la que dice que:

> Modus substantialis reductive ad substantiam pertinet tamquam aliquid eius.

De manera que el modo substancial pertenece, "pertinet", reductivamente, "reductive", al predicamento de la substancia. Lo cual tambien dice Suárez, al resumir la doctrina de Cayetano y negar, despues de exponer el primer punto, que la subsistencia sea una entidad y decir que es un modo substancial, "modum substantialem". En efecto, como hemos visto, Suárez añade que "atque, ita non directe, sed reductive poni in praedicamento substantiae", es decir, que el modo es substancial, porque se coloca reductiva o indirectamente en el predicamento de la substancia.

Por último, se advierte también que la modificación de Gredt a la doctrina de Cayetano, está influenciada por la exposición y crítica que hace Suárez a la misma, porque Gredt

afirma que es necesario aceptar que la subsistencia sea un modo substancial, "secundum principia fidei", según los principios de la fe. Es decir, para poder justificar racionalmente el misterio de la Encarnación, ya que Cristo no sería persona humana, aun poseyendo una naturaleza substancial íntegra, porque carecería del modo substancial humano, siendo suplido éste por el del Verbo. Lo que dice, tambien Suárez, como hemos visto, al sostener que la subsistencia es un modo real substancial terminante de la naturaleza, aunque, a diferencia del modo substancial cayetanista, la termina en el orden existencial o entitativo.

Ø 5. La modificación de J. Gredt: el modo substancial conferidor de la impermixte.

Gredt, como hemos visto, sostiene que la subsistencia o elemento que termina a la esencia substancial lo hace en "linea naturae", de manera que este modo es de orden esencial. Para demostrarlo da un argumento en el que precisa cuales son las dos funciones de este elemento, que, como se ha dicho, son las mismas que las señaladas por Cayetano. Hemos visto también, que Gredt modifica la doctrina del supuesto de Cayetano, caracterizando la naturaleza de la subsistencia como un modo substancial, tal como han hecho la mayoría de los cayetanistas, despues de Suárez, precisamente por la enorme influencia de éste.

Ahora bien, Gredt realiza una segunda modificación a la doctrina cayetanista, respecto a las funciones de este modo substancial, que, como la anterior, se debe a la influencia de Suárez, y en este caso a su sistema metafísico. La indica al dar un segundo argumento para demostrar que la subsistencia es el último término en el orden esencial. En efecto, dice en él:

> Arg.II. Quod ita claudit naturam substantialem, ut haec capax evadat recipiendi impermixte, tamquam subiectum sustentans, existentiam et accidentia, consistit in terminatione naturae, qua haec positive terminatur in linea naturae. Adqui subsis-

tentia ita claudit naturam substa tialem, uthaec capax evadat recipiendi impermixte, tamquam subiectum sustentans, existentiam et accidentia. Ergo. (107)

Asi pues, la naturaleza substancial o esencia substancial singular necesita estar terminada, completada o cerrada en el orden esencial, como ya se ha dicho, para recibir la existenciá, y, por tanto, ser sujeto de ella, es decir, para ser supuesto o persona. Sin embargo, la esencia debe estar completada o cerrada de manera que sea capaz de recibir "impermixte", inmezcladamente la existéncia y los accidentes, "existentiam et accidentia", de los que es su sujeto. Es decir que la esencia al recibirlos no se mezcle o confunda con ellos, sino que tanto la esencia, como la existencia y los accidentes, al unirse, a pesar de la unión o composición, deben permanecer distintos o inmezclados.

Ahora bien, en este argumento, dice Gredt que lo que cierra o completa a la naturaleza substancial, de manera que ésta llega a ser capaz de recibir inmezclablemente "ut haec capax evadat recipiendi impermixte", a la esencia y a los accidentes, como su sujeto sustentante, "tamquam subiectum sustentans", es el último término o complemento, que la cierra en el orden esencial. Ya que siendo el último y necesitando la naturaleza estar asi cerrada, debe completarla de este modo.

Además, la subsistencia, o el elemento que el supuesto añade a la naturaleza individual, debe tambien cerrar o completar a esta esencia substancial individual "ut haec capax evadat recipiendi impermixte", de manera que esta última resulte capaz de recibir sin mezclarse a la existencia y a los accidentes, puesto que es el elemento personificador; y el supuesto debe recibir de este modo a la "existentiam et accidentia". Por consiguiente, concluye Suárez, la subsistencia es el último término o complemento de la naturaleza en el orden esencial, tal como se queria demostrar.

Asi pues, en este argumento de Gredt se indica otra función de la "subsistentia" o "terminatione naturae",

además de las ya indicadas, de convertir a la naturaleza substancial en subsistente e incomunicable, y la de prepararla o hacerla apta para ser sujeto del esse, las cuales fueron ya atribuidas a este elemento personificador por Cayetano, como hemos visto. Esta función es la de impedir que la esencia substancial se mezcle o confunda con la existencia y los accidentes al recibirlos. Por ello Gredt lo que hace es precisar en que consiste la función señalada por Cayetano, de preparar, hacer apta o "capax" o "susceptivum" a la naturaleza para recibir al esse y a los accidentes. De modo que, para Gredt, este elemento capacita a la naturaleza individual para recibir a la existencia y a los accidentes, no solo en cuanto, como dice Cayetano, que la termina y completa convirtiéndola en supuesto o persona; sino tambien en cuanto que impide que esta naturaleza pueda mezclarse al componerse con la existencia.

Para Gredt esta modificación a la doctrina del supuesto de Cayetano, al igual que la primera, según la cual la subsistencia es un modus realis, se encuentra ya implícita en dicha doctrina, al decirse en ella que la subsistencia es comparable al punto que termina a la línea. Pues dice que:

> Et sicut terminus lineae seu punctum non est aliquid mere negativi sed positiva realitas, dictincta realiter modaliter a linea, ita a fortiori subsistentia. Nam sicut punctum habet effectum formalem positivum, dictinctum a linea, qui est contactus impediens penetrationem, ita subsistentia habet effectum formalem positivum, distinctum a natura, qui est quasi contactus impediens penetrationem, quatenus subsistentia ita claudit naturam, ut natura tamquam subiectum sustentans possit impermixte sibi recipere accidentia et existentiam, i.e., quin intra naturam penetrent et cum ea commisceantur. (108)

De manera que las modificaciones que ha efectuado en la doctrina cayetanista, no lo son, sino explicitaciones de lo que ya se contiene en ella de modo implícito, en el ejemplo geométrico que pone Cayetano, para caracterizar lo que es la subsistencia. En efecto, pues la naturaleza y esta última función de la subsistencia, se pueden comparar con las del

punto que termina a la línea.

Por un lado, en cuanto a la naturaleza, porque el punto no es algo negativo, "non est aliquid mere negativi", sino una realidad positiva, "positiva realitas", que se añade a la línea para terminarla, igual que lo es la subsistencia que se añade a la esencia substancial, terminándola. Y tambien, como entre estas dos últimas, el punto se distingue de la línea con una distinción real modal, "distincta realiter modaliter". Por consiguiente, la naturaleza de este punto es un modo de la línea, como la subsistencia es un modo substancial de la naturaleza.

Por otro lado, en cuanto a la última función de la subsistencia, es tambien comparable con la que realiza el punto. Pues éste tiene la función o "effectum formalem positivum", de ser un contacto que impide la penetración, "est contactus impediens penetrationem", es decir, que impide en la línea la penetración de otras, o que ésta se mezcle con ellas. Igualmente la subsistencia realiza la función o "effectum formalem positivum", distinta de la función de la naturaleza, " "distincta a natura", igual que la función del punto es "distinctum a linea", de ser como el contacto que impide la penetración de otras entidades, "contactus impediens penetrationem", es decir, de impedir la mezcla con ellas.

En efecto, pues añade Gredt que la subsistencia "claudit", cierra, completa o termina a la naturaleza, haciendola apta para recibir al esse, para ser su "subiectum sustentam", de manera que la hace "impermixte", inmezclable con los accidentes y la existencia que recibe; y asi no pueden "intra naturam penetrent", penetrar en la naturaleza y confundirse con ella, "et cum ea comisceantur".

Asi pues, al igual que Hugón y que todos los cayetanistas en general, Gredt pretende que las modificaciones efectuadas en la doctrina de Cayetano, no lo son, sino que ya se encuentran en ella, y por tanto, puesto que con estas variaciones se resuelven las dificultades que presenta, que estas

son aparentes. Y, por consiguiente, cree que la doctrina del supuesto de Cayetano, expresa fielmente la de Santo Tomás.

Ahora bien, Cayetano utiliza esta comparación geométrica para explicar, como ya se ha dicho, que el último término o complemento es una entidad positiva, que termina a la naturaleza, como el punto a la línea, no para precisar la naturaleza de tal entidad, pues él mismo reconoce que no la ha determinado suficientemente. Ni tampoco para atribuirle una función, a la que no se refiere en ningún momento.

Además, con esta auténticas modificaciones que efectúa Gredt en la doctrina cayetanista de la persona, no solo se aparta de la misma, sino que aún la convierte en mas extraña al pensamiento de Santo Tomás. En efecto, en primer lugar porque, como ya hemos demostrado al examinar el texto de Santo Tomás, en que se basan los cayetanistas, en el primer argumento de los seis que utilizan para refutar la interpretación de que el esse para Santo Tomás es el elemento personificador, en la doctrina tomista del supuesto, no es necesario un término último que convierta a la naturaleza substancial en sujeto del esse. El mismo Santo Tomás lo niega en varios lugares, que ya hemos examinado, pues dice que la naturaleza "est proprium susceptivum ipsius esse". Por consiguiente, mucho menos, se puede decir que este término es un modo substancial, como hace Gredt, siguiendo no a Santo Tomás, sino a Suárez.

En segundo lugar, aún suponiendo que pudiese darse el modo substancial tampoco puede aceptarse en la metafísica tomista, que su función sea la de impedir la "permistio", la mezcla entre la esencia y el esse. Ya que ambos al unirse no necesitan de ningun "modo substancial" u otra realidad, que impida que se confundan o mezclan entre si, pues estan en la relación de potencia y acto. Ya que el esse es el acto de la esencia substancial, y ésta potencia receptiva del mismo. Por tanto, la esencia y el esse permanecen totalmente inmezclados o inconfundidos en el ente, tal como permanecen la materia

y la forma en la unión substancial, o la substancia y los accidentes en esta estructura, que por estar en una relación análoga de potencia y acto, es decir, por estar correlacionadas mutuamente, o por ser relaciones trascendentales no necesitan de ningún vínculo unitivo. Tal como hemos mostrado, al explicar el modo de unión substancial y el modo de inhesion, a los que apela Suárez, para explicar su unión. Ni, por tanto, tampoco necesitan de un modo que impida su mezcla.

Además la esencia y el esse son inmezclables, porque, como hemos dicho, pertenecen a dos ordenes total y realmente distintos. Por ello se distinguen con distinción real, y por ello se unen intimamente de un modo directo, sin mezclarse o confundirse entre si. Por consiguiente, no puede aceptarse en el sistema tomista que se de un modo entre la esencia y la existencia que impida la confusión entre ambas.

Es más, esta función no puede aceptarse ni aún fuera del sistema tomista, porque de admitirla se llega a un proceso inifinito de modos u otras entidades, que confieran la impermixte. En efecto, si la esencia incompleta tiene que recibir el modo substancial, para poder, asi completada, recibir al esse sin que se mezcle con ella, necesitará tambien otro modo para que, antes de recibir al esse, pueda recibir tambien al modo substancial sin que se mezcle con ella. El cual será aún mas necesario que el primero, porque éste y la esencia son del mismo orden, es decir, ambos son de orden esencial A su vez, para unirse sin confundirse con la esencia, este segundo modo necesitará de un tercero. Y asi hasta el infinito.

A Gredt, por tanto, al indicar esta función del modo substancial le ocurre algo parecido que a Suárez, que debe multiplicar los modos, para explicar la unión en las distintas estructuras que admite. Aunque, a Suárez, no le ocurre como a Gredt, que se derive de su concepción la admisión de una serie infinita de modos, tal como se sigue de la doctrina del supuesto de Gredt. Lo que prueba que esta función del

modo substancial es introducida por Gredt en la doctrina cayetanista, igual que la caracterización de la subsistencia como un modo substancial por la influencia de Suárez.

Ø 6.La influencia del personalismo en la doctrina cayetanista.

Por último, se ha efectuado otra variación en la interpretación de Cayetano de la doctrina del supuesto y de la persona de Santo Tomás, que no consiste en modificar su noción de subsistir, tal como han hecho, desde Bañez, algunos cayetanistas. Ni tampoco en determinar la naturaleza del último término y complemento, intermedio entre la esencia y la existencia, conferidor de la personalidad, que Cayetano no caracterizó de un modo preciso. Tal como hemos visto, que hacen, por un lado, otros cayetanistas, sosteniendo que es un acto personal, desde que Hugon lo introdujo, para resolver las dificultades que presenta la interpretación cayetanista. Y, por otro lado, como sostienen la mayoría de los cayetanistas, afirmando que este último término es un modo substancial, influenciados por la doctrina de Suárez.

Tampoco consiste la variación en modificar la doctrina cayetanista, en cuanto a las funciones de este modo substancial, añadiéndole, como hemos visto que hace Gredt, la función de impedir la impermixio, la de impedir la mezcla entre la esencia y el esse, tambien por influencia de Suárez. Sino, que este cambio en la doctrina cayetanista, es el de introducir la distinción y oposición entre el individuo y la persona, y ello por la influencia de la filosofía personalista, que, como se sabe los relaciona de este modo.

Esta modificación de la doctrina cayetanista es obra de Jacques Maritain. En efecto, pues Maritain concibe a la persona al igual que Cayetano. Asi, por ejemplo, en Los grados del saber, dice que:

> En suma, toda esencia (substancial) finita (realmente distinta de la existencia) tiene necesidad de ser terminada por parte de la existencia, en

> presencia de la existentia, de tal manera que no pueda estar unida a otra esencial substancial para recibir la existencia; y entonces, asi terminada, limitará la existencia a sí misma y a su propia finitud.

Es decir, que la esencia substancial individual, para poder recibir la existencia o esse, que la terminará definitivamente, necesita estar anteriormente terminada o completada "de tal manera que no pueda estar unida a otra esencial substancial para recibir la existencia". De manera que la esencia substancial para poder ser sujeto de la existencia, no puede ser una parte substancial, ya que ésta se une a otras partes esenciales para constituir el todo substancial, y es ésta quien recibe al esse. No puede ser tampoco una substancia incompleta, ya que ésta debe unirse a otra para formar el compuesto substancial y asi ser sujeto de la existencia. Tampoco puede ser una substancia individual completa asumida por una persona superior, pues entonces se encuentra unida a ella, y es ésta quien le confiere la existencia. Es decir, que la esencia substancial debe ser incomunicable, en el sentido de carecer de la comunicabilidad que poseen las partes substanciales, de la que poseen las substancias incompletas y de la comunicabilidad de la naturaleza asumida, y que, por ello, no son receptoras del esse. Ahora bien, la esencia substancial, aun no siendo parte, ni incompleta, ni asumida, no posee esta incomunicabilidad, ya que siempre podría unirse a otra esencia, para poder recibir la existencia. No está por tanto, terminada y completada para recibir la existencia. Por consiguiente, para ser sujeto de ella necesitará estar terminada por otro elemento, tal como tambien dice Cayetano, que la termine y cierre y la haga asi perfectamente incomunicable. En efecto, añade Maritain:

> Quedará terminada de esta manera, por un <u>modo substancial</u> que es precisamente la subsistencia y no un constituyente quidditativo de la esencia, como tampoco el punto que termina la línea es en si mismo una extensión, un segmento de la línea.

> Esta subsistencia, por una parte, no es uno de los constituyentes quidditativos de la esencia, y por otra, no es todavía la existencia.

Asi pues, este elemento no es "un constituyente quidditativo" de la esencia substancial, o, como dice Cayetano no es un constitutivo material ni formal de la esencia. Tampoco, como también indica Cayetano, no es la existencia. Es un constitutivo de la persona, que no es mas que un término, comparable al punto que termina a la línea. Ahora bien, Maritain precisa la naturaleza de este elemento, introducido por Cayetano en la doctrina del supuesto, afirmando, como hemos visto que hacen otros cayetanistas que es un "modo substancial.

Por consiguiente, la función de este elemento o modo substancial, según Maritain, es la ya señalada por Cayetano, la de completar o cerrar a la esencia substancial, disponiéndola, por tanto, para recibir al esse; ya que la esencia por sí misma no es apta para ser su sujeto. Para ello precisa de este modo substancial. Y otra función del modo substancial es la de hacer a esta esencia, al completarla, incomunicable, o lo que es lo mismo, subsistente, ya que Maritain dice que este modo substancial "es precisamente la subsistencia", en el sentido de causa del subsistir.

En efecto, Maritain indica esta función, tambien señalada por Cayetano, al añadir que:

> Su oficio propio es terminar la esencia substancial, tornarla incomunicable; es decir, incapaz de comunicar con otra esencia substancial en la existencia que la actúa; es dividirla de cualquier otra, no solo en cuanto a lo que ella es (como substancia individual) sino dividirla de cualquier otra para existir. (109)

De manera que el modo substancial al terminar o completar a la esencia substancial y hacerla "incomunicable", es decir hacerla "incapaz de comunicar con otra esencia substancial en la existencia", lo que hace, en realidad, es no solo convertirla en un todo completo esencial, "dividirla de cualquier otra" sino tambien en "dividirla de cualquier otra pa-

ra existir". Es decir, que el modo substancial hace capaz a la esencia de recibir a la existencia de una manera independiente, esto es, que la convierta en un todo completo capaz de poseer una existencia propia, suya exclusivamente.

Por consiguiente, el modo substancial confiere la capacidad a la esencia substáncial de recibir la existencia por propia cuenta, por sí misma y en sí misma. Maritain, por tanto, igual que Cayetano, no cree que subsistir sea existir de un modo especial, existir por sí y en sí, ya que entonces tendría que admitir que la subsistencia, en el sentido de causa del subsistir, es el esse propio, que es quien hace existir asi. Por el contrario, cree que subsistir es ser capaz de recibir la existencia de una manera independiente, sin la colaboración de otros sujetos, es decir, que el subsistir es poder recibir por sí y en sí a la existencia o al esse propio. Por ello, la subsistencia, en el sentido de lo que confiere el subsistir, es algo distinto del esse, el modo substancial.

Hasta este momento la doctrina de la persona de Maritain coincide completamente con la de Cayetano. Salvo, claro está, en que determina al último término y complemento como un "modo substancial", tal como hacen la mayoría de los cayetanistas, influenciados por la doctrina de la persona de Suárez, como hemos comprobado. Pero Maritain realiza una nueva modificación, la de sostener que según dicha doctrina, y por tanto, según la de Santo Tomás, ya que cree que es la que expresa su verdadera concepción de la persona, en el hombre se puede establecer una distinción y oposición entre individuo y persona.

Esta distinción es introducida por Maritain no para eliminar las dificultades que presenta la interpretación de Cayetano de la doctrina de la persona de Santo Tomás, tal como hacen los demás cayetanistas que la modifican, como hemos visto, sino para fundamentar una doctrina social y política. Y así, de esta forma, mostrar que Santo Tomás habia sustentado ya las principales tesis defendidas por el perso-

nalismo actual.

En efecto, al igual que el personalismo, Maritain opone el individuo y la persona, y por tanto, al hombre como individuo y al hombre como persona. Así en Tres reformadores, dice:

> Por lo cual, el nombre de persona se reserva a las substancias que poseen ese algo divino que es el espíritu, y que por lo mismo constituyen, cada una por separado, un mundo superior a todo el orden corpóreo, un mundo espiritual y moral que, hablando con propiedad, no es una parte de este universo... el nombre de persona queda reservado a las substancias que, en la búsqueda de su fin, son capaces de determinarse por sí mismas, elegir los medios e introducir en el universo por el ejercicio de su libertad, nuevas series de sucesos.

Asi pues, el hombre es persona, y lo es en cuanto posee "espíritu". Por ello, cada persona es un "mundo superior" al mundo material. Y así, el hombre en cuanto persona no es "una parte" del universo o mundo material. Es más, la persona trasciende a este universo por su libertad. En cambio, continúa diciendo:

> El nombre de individuo, por el contrario, es común al hombre y a la bestia, a la planta, al microbio y al átomo. Y mientras que la personalidad se funda en la subsistencia del alma humana... la individualidad, como tal, se funda en las exigencias propias de la materia... De suerte que en cuanto individuos, somos un fragmento de materia, una partícula de este universo,... En cuanto individuos, estamos sujetos a los astros. En cuanto personas, los dominamos. (110)

El hombre, por consiguiente, es tambien individuo, como lo son los demás entes vivientes y los entes inertes. Lo es, en cuanto que es un ser corpóreo, ya que la individualidad tiene por raiz u origen la materia, pues según la doctrina tomista, ésta es el principio de individuación. El hombre, por tanto, en cuanto individuo es una parte, "fragmento", o partícula del universo o mundo material. En cuanto individuos los hombres no trascienden al universo, no poseen libertad, "estamos sujetos a los astros".

Sobre esta oposición establece Maritain las relaciones entre el individuo y la sociedad. Asi, por ejemplo, en <u>La defensa de la persona humana</u>, despues de explicar esta distinción metafísica, dice que:

> Una persona es parte de la sociedad, como de un todo mas grande y mejor que ella, no precisamente según el aspecto formal y la ley típica de la personalidad, porque al decir persona, decimos un todo, sino según el aspecto formal y la ley típica de la individuación. (111)

Es decir, que el hombre, en cuanto es individuo, es una "parte de la sociedad"; de manera que ésta es "un todo mas grande y mejor". Aunque, añade Maritain:

> El hombre tiene en sí una vida y unos bienes que no pueden ordenarse a la sociedad política... ¿por qué? Porque es persona. La persona humana, miembro de la sociedad es parte de ésta como de un modo mayor... pero no lo es en su ser completo, y según todo lo que le pertenece. El foco, el centro de su vida de persona la levanta por encima de la Civitas personal. (112)

Es decir, que el hombre posee tambien un bien propio que es superior al bien de la sociedad, pues el hombre es superiora la sociedad, ya que es también persona. Puesto que, el hombre en cuanto persona no es una parte de ella, como el individuo, sino un todo independiente. Por ello la persona es superior o se "levanta por encima de la sociedad".

> De ahi podemos sacar una consecuencia importante: El bien común de la Civitas temporal estará por una parte, esencialmente subordinado al bien temporal y al bien supratemporal de la persona humana por cuanto es persona... el bien temporal de la pers na humana por cuanto es individuo o por cuanto esoparte, se hallará subordinado al bien del todo, que como tal, es superior. (113)

De manera que, el hombre en cuanto es individuo, y por tanto una parte del todo, debe someterse al bien común de la sociedad, de la cual es parte, debe someterse al bien del todo. Por el contrario, el hombre en cuanto es persona, y por tanto no siendo parte, sino un todo superior al de la sociedad, no estará "subordinado" a la misma. Además, su bien por-

sonal es superior al bien común; tanto es asi que este último debe estar subordinado al primero.

La misma conclusión obtiene Maritain en su otra obra que hemos citado, pues dice:

> Según los principios de Santo Tomás... el individio es en la ciudad, una parte del cuerpo social. Y en este concepto está ordenado al bien de la ciudad, como al bien del todo... Pero si se trata del destino que le compete como persona, la relación es inversa y la ciudad humana se ordena a la realización de este destino... y así cada persona individual, considerada como individuo parte de la ciudad, es para la ciudad, y ha de sacrificar su vida por ella si la las circunstancias asi lo exigen. Pero tomada como persona destinada a Dios, la ciudad es para ella. (114)

De manera que el individuo es para la sociedad y la sociedad es para la persona.

Ø 7. La modificación de J. Maritain: La oposición entre individuo y persona.

La distinción y oposición entre el individuo y la persona la introduce Maritain en la doctrina cayetanista para fundamentar, tal como acabamos de comprobar, esta teoría social y política, basada en un ideal político que llama "personalismo comunitario". Con él Maritain intenta superar el individualismo liberal, que pone en peligro a la sociedad, y los totalitarismos, que ponen en peligro a la persona y a su destino propio. De manera, que esta modificación a la interpretación de Cayetano de la doctrina de la persona de Santo Tomás, no la utiliza Maritain para eliminar alguna dificultad de la misma, sino para mostrar que Santo Tomás, al igual que el personalismo, ya estableció en el hombre, la distinción entre individuo y persona; y ya afirmó que la persona, en cuanto tal, no forma parte de la sociedad, ni se halla sujeta a su bien común. Y, por consiguiente, que Santo Tomás dió una teoría política, que como la que ha expuesto, estába distante por igual del individualismo y del totalitarismo.

Ahora bien, no es posible introducir en la doctrima metafísica de la persona de Cayetano esta oposición entre

el individuo y la persona, en que se basa esta teoría política, porque las nociones de individuo y persona, tal como las caracteriza Maritain, aunque pretende que sean metafísicas, son en realidad éticas. En efecto, despues de exponer las características opuestas que distinguen realmente, en el hombre, el individuo y la persona, añade Maritain que el hombre:

> Si se realiza en la dirección de la individualidad material, se encaminará hacia el yo odioso, cuya ley es tomar, absorber para sí, y a la par la personalidad como tal tenderá a alterarse, a disolverse... Si, por el contrario, el desarrollo se realiza conforme a la personalidad espiritual, entonces andará el hombre en la dirección del yo generoso de los heroes y de los santos.

De manera que si el hombre vive como persona, entonces será libre, procurará ser "generoso", "dar". La persoba no es, por tanto, algo cerrado, sino abierto. Por el contrario, si el hombre se comporta como individuo, en este caso, además de no ser libre, quedará entrado en sí mismo, procurando "tomar" o "absorber para sí". Con lo cual la "personalidad como tal tenderá a alterarse, a disolverse". El hombre dejará de ser persona, pues:

> El hombre no será verdaderamente persona sino en la medida en que su comportamiento ético traduzca en acción la realidad metafísica del espíritu, no será verdaderamente persona, sino en la medida en que la vida de la razón y de la libertad domine en él la de los sentidos y de las pasiones; sin esto seguirá siendo como el animal, un simple individuo, esclavo de los acontecimientos, de las circunstancias, siempre remolcado, incapaz de dirigirse a sí mismo. (115)

El ser persona lo confiere en definitiva, un "comportamiento ético", una actividad o "acción". Pues si el hombre no realiza una determinada conducta, la de "vida de la razón y la libertad", no será una persona, "no será verdaderamente persona". Dejará de serlo y "seguirá siendo, como el animal, un simple individuo".

Asi pues, las nociones de individuo y persona son de tipo moral. Sin embargo, Maritain las considera metafísicas,

como hemos visto. Pero, ello no es posible, porque entonces no se explica como un hombre, que, según ha explicado anteriormente, como todo hombre posee la subsistencia o modo substancial personal, que lo constituye formalmente en persona, deje de ser persona, al no realizar un determinado comportamiento, para pasar a convertirse en "un simple individuo". No es posible, por tanto, traspasar estas nociones, tomadas en un sentido ético, al plano metafísico. Salvo, claro está, que se niegue la doctrina metafísica de la persona de Cayetano. Lo que no hace Maritain, sino que pretende derivar esta distinción de ella.

Sin embargo, Maritain no tiene mas remedio que transplantar estas nociones éticas al orden metafísico, dado su intento de mostrar el "personalismo" de Santo Tomás. Ya que el personalismo considera a la persona desde un aspecto ético, o desde otra perspectiva, que no es propiamente metafísica. (116). Por el contrario, Cayetano, al igual que el resto de los autores citados estudia la persona desde el plano metafísico.

No solamente esta modificación de Maritain a la interpretación de Cayetano a la doctrina de la persona de Santo Tomás, de distinguir en el hombre el individuo y la persona, es incompatible con la misma, sino tambien con la doctrina de Santo Tomás. El que en el hombre se distingan realmente el individuo y la persona, al igual como se distinguen cuerpo y alma, puede aceptarse en el cartesianismo, pero no en el tomismo. Porque, para Santo Tomás, no se puede distinguir en el hombre, ni por tanto oponer, la persona al individuo, ya que la persona es un individuo, es un ente substancial individual.

En efecto, como hemos visto, Santo Tomás considera válida la definición de persona: "naturae rationalis individua substantia", dada por Boecio. Y al explicar, en la Summa Teológica, el significado de sus términos, dice que la la expresión "substantia individua" significa la substancia

primera, el concreto singular o individuo, "individuum", y que a esta substancia se le denomina tambien "suppositum". De manera que la persona es un supuesto o "singulare in genere substantiae" de naturaleza razional, es decir, la persona es un individuo racional. (117)

Precisa tambien Santo Tomás, como hemos visto, que la expresión "substantia individua" no significa la mera esencia substancial individual, ya que "non quodlibet individuum .... habet rationem personae, sed solum illud quod per se existit", no cualquier individuo es persona, sino solo aquel que existe por si, de modo independiente y autónomo, es decir, solo el individuo que subsiste. Por ello dice que el supuesto o la persona es el "individuum subsistens", el individuo subsistente. Y como para Santo Tomás, lo que hace existir de este modo, es el esse propio, el individuo o supuesto al que se refiere la expresión "substantia individua" es el individuo que posee un esse propio; es decir, la esencia substancial individual que tiene un esse a ella proporcionado. Por tanto, al sostener que la persona es un individuo, se indica que es un ente substancial concreto o un ente substancial individual. (118)

Igualmente en el De Potentia, como tambien hemos visto, Santo Tomás afirma que la persona es un individuo, y que este término significa la substancia completa o el ente substancial. En efecto, al explicar Santo Tomás el significado de la definición de persona de Boecio, indica que la persona "est speciale nomen individui in genere substantiae", es decir que la persona es un individuo, pero a éste se le llama con este nombre especial de persona, porque es mas perfecto que los demás individuos. Añade que el término individuo o substancia primera debe entenderse como substancia completa, y por tanto, con él no se designa a las partes substanciales, ni a las substancias singulares incompletas. Precisa tambien, que tampoco se significa lo singular que es común a varios o multiplicable, ya que el individuo es lo distinto o no común. Y al igual que en la Summa, Santo Tomás sostiene que con la expresión

substancia individual, individuo o supuesto, se significa la substancia subsistente, o substancia completa, es decir, la que posee un esse propio, y por tanto, se significa al ente substancial. (119)

Por consiguiente, si la persona para Santo Tomás es el individuo o el ente substancial, al que se llama tambien supuesto, no se puede separar en el hombre la persona del individuo, tal como asegura Maritain. Ni tampoco, el hombre puede dejar de ser persona y ser solamente individuo, como afirma Maritain, porque, según lo dicho, para Santo Tomás, si el hombre dejara de ser persona, dejaría de ser individuo, y a la inversa, si dejara de ser individuo dejaría de ser persona.

Ahora bien, podría pensarse que se da, sin embargo, un cierto tipo de distinción entre los conceptos de individuo y persona. Puesto que la persona, según la definición de Boecio, es un individuo racional, o supuesto racional, y los demás entes son meros supuestos o individuos. Por consiguiente, la noción de individuo es mas amplia que la de persona, a la que incluye. Es decir, que el individuo es un género, la persona una de sus especies, y la racionalidad la diferencia específica, que sería, por tanto, una determinación de la esencia substancial.

Sin embargo, no es asi. Ya que para Santo Tomás, como hemos comprobado al examinar su doctrina de la persona, el individuo o supuesto no es un género, del que la persona sea su especie, y la racionalidad no es una diferencia. En efecto, pues no es posible que esta determinación esencial advenga al individuo constituyendolo en persona, y confiriendole, por tanto, toda la dignidad y perfección que implica la persona.

La persona, para Santo Tomás, no se constituye por ninguna determinación de la esencia substancial, porque siendo tambien esta última algo esencial, no posee ninguna perfección ni realidad. No es absolutamente nada. De manera que al sobrevenir a la esencia no puede comunicarle perfección algu-

na, y por ello, ni convertirla en persona. Porque la esencia en cuanto tal, carece de cualquier perfección y realidad, no es nada. Es solamente la medida o grado de limitación del esse, o la medida o grado de participación del ente.

La esencia lo que hace es rebajar o limitar al esse en susnperfecciones. Ya que, para Santo Tomás, el esse es acto, y es el acto de los actos, el acto de las mismas formas, que son tambien actos en otro orden. El esse, por tanto, es el acto primero y fundamental. Por ello, es lo mas perfecto, es la perfección suprema, y que incluye todas las perfecciones. Y asi, del esse o de esta perfección maxima se derivan todas las perfecciones que poseen lòs entes y, por consiguiente, tambien se deriva la perfección de ser persona. Los entes al participar del esse, lo limitan o imperfeccionan en su máxima perfección por la esencia, que, precisamente expresa esta medida o grado de rebajamiento. De manera que el esse al ser recibido por la esencia no es nunca perfeccionado, ni por tanto completado, por ella.

Por consiguiente, la única diferencia que se da entre el individuo o supuesto y la persona es que representan distintas participaciones del esse, o bien la persona es el mismo esse, como ocurre en Dios. La persona creada es un individuo mas perfecto que los demás individuos o supuestos, porque es una mas plena participación del esse, que el resto de las criaturas. En un individuo que limita en menor medida al esse, perfección suprema, que los demás individuos, los cuales lo rebajan mayormente, y por ello son menos perfectos.

Asi pues, carece de sentido diferenciar en el hombre el individuo y la persona, tal como hace Maritain. Por consiguiente, no puede aceptarse como tomista su doctrina social y política del "personalismo comunitario", basada en la oposición de la persona y del individuo. El problema de las relaciones entre el individuo y la sociedad lo resuelve Santo Tomás por otro camino.

Maritain, por tanto, al igual que los demás cayetanistas, muestra desconocer la doctrina del esse de Santo Tomás. Precisamente la interpretación cayetanista ha aparecido en el tomismo, como hemos comprobado, por no concebir al esse como la perfección suprema, sino como un acto último o última perfección, que confiere al ente solamente la perfección de existir. Por ello, se concibe a la esencia como conteniendo todas las perfecciones del ente. Y, por tanto, se cree que la perfección de la persona tiene que comunicarla algo esencial, pues es en dicho plano donde se dan las perfecciones. Asi se sostiene que la personalidad o subsistencia es un "término puro y último", un "acto personal", o un "modo substancial" o cualquier otra realidad de orden esencial, pero no el esse, como dice Santo Tomás.

Pues, en efecto, como hemos mostrado, Santo Tomás sostiene que lo que constituye formalmente a la persona y es el origen y raiz de todas sus perfecciones, es el esse. Y que, a la vez, el esse es el constitutivo formal de los restantes individuos o entes substanciales, aunque no poseen el esse en el mismo grado que la persona, sino que participan del esse en menor medida.

Ahora bien, aún suponiendo que Santo Tomás no expusiera repetida y explicitamente esta doctrina metafísica de la persona, no podría aceptarse tampoco la interpretación de la misma de Cayetano, ni con las variaciones que han introducido en ella los cayetanistas, porque consideran con tituido al supuesto y a la persona en el orden esencial, lo que como hemos comprobado, no es posible sostener en la metafísica de Santo Tomás.

En cambio, la interpretación de Capreolo y de sus escasos seguidores, a la que los cayetanistas presentan una serie de objeciones, que, como hemos mostrado, no le afectan, y según la cual el esse es el constitutivo formal del supuesto y de la persona, aparte de que refleja fielmente el pensamiento de Santo Tomás, no es incompatible con su sistema

metafísico. Es mas, esta doctrina metafísica de la persona no solo es coherente con la metafísica de Santo Tomás, sino que se fundamenta en ella. Lo que no es nada extraño, pues, como dice Canals Vidal, en su Historia de la Filosofía medieval:

> Toda la metafísica de Santo Tomás parte de esta inédita comprensión del ente según la cual el "ser" es lo perfectísimo de todo, lo que se compara a todas las cosas como acto, recibido y participado, y que nunca es perfectible ni recipiente de determinaciones o perfecciones. El ser es la actualidad de todas las cosas, aún de las mismas formas o esencias. (120)

N O T A S

CUARTA PARTE

LAS DOCTRINAS DEL MODO SUBSTANCIAL

CAPITULO PRIMERO: EL PLANTEAMIENTO SUARECIANO.

(1) Francisco SUAREZ, Disputationes Metaphysicae, ed.y vers. esp. S. Rábade, S. Caballero y A. Puigcerver, B.H.F., Madrid, Gredos, 1963. vol. V, D.M. XXXIV, s.1, p. 313.

(2) Ibid., D.M. XXXIV, s.1, n. 7, p. 318.

(3) Ibid., D.M. XXXIV, s.1, n.9, p. 319.

(4) Ibid., D.M. XXXIV, s.1, n.12,13, p. 322.

(5) Ibid., D.M. XXXIV, s.1, n.14, p. 323.

(6) Ibid., D.M. XXXIV, s.1, n. 15, p. 325

(7) Ibid., D.M. XXXIV, s.2, n.3, p. 327.

(8) Ibid., D.M. XXXIV, s.2, p.325

(9) Ibid., D.M. XXXIV, s.2, n.4, pp. 327-328

(10) Ibid., D.M. XXXIV, s.2, n.5, p. 328.

(11) Cardenal FRANZELIN, Tractatus de Verbo Incarnato, Romae, Pontificia Universitas Gregoriana, 1902.

(12) Ibid., p. 256

(13) SANTO TOMAS, Summa Theologiae, III, q.2, a.1.

(14) Idem., In duodecim libros Metaphysycorum expositio, In VII Metaph., lect. 13.

(15) Idem., In quattuor libros Sententiarum, IV, Sent., d.6, q.2, a.3.
(16) Idem., Summa Theologiae, III, q.2, a.11.
(17) Idem., In quattuor libros Sententiarum, III, Sent. p.13, q.3, a.1, ad. 17.
(18) SUAREZ, op. cit., D.M. XXXIV, s.2, n.8, p.330.
(19) Ibid., D.M. XXXIV, s.2, n.20, pp. 339-340.

CAPITULO SEGUNDO: EL FUNDAMENTO DE LA CONCEPCION DEL SUPUESTO DE SUARES.

(20) SUAREZ, op. cit., D.M. XXXI, s.13, n.7, pp. 190-191.
(21) Ibid., D.M., XXXI, s.1, p.9.
(22) Ibid., D.M., XXXI, s.1, n.2,pp.12-13.
(23) Ibid., D.M., XXXI, s.1, n.3, p. 13.
(24) SANTO TOMAS, Summa Theologiae, I, q.75, a.5, ad.4.
(25) Idem., In librum Boethii de Hebdomadibus expositio, lect.2, expl.
(26) SUAREZ, op. cit., D.M. XXXI, s.1, n.12, p.20.
(27) Ibid., D.M. XXXI, s.1, n.13, p. 21.
(28) Ibid., D.M. XXXI, s.4, n.1,3,p.37.
(29) Ibid., D.M. XXXI, s.4, n.6, p. 40.
(30) Ibid., D.M. XXXI, s.4, n.3, p. 37.
(31) Ibid., D.M. XXXI, s.1, n.13, p.21.
(32) Ibid., D.M. XXXI, s.6, n.13, p. 62.
(33) Ibid., D.M. XXXI, s.6, n.14, pp. 62-63.
(34) Ibid., D.M. XXXI, s.6, n.15, pp. 63-64.
(35) Ibid., D.M. XXXI, s.6, n.23, pp. 71-72.
(36) Ibid., D.M. XXXI, s.6, n.14, p. 63.

CAPITULO TERCERO: LAS RECTIFICACIONES DE SUAREZ A LA DOCTRINA DE CAYETANO.

(37) SUAREZ, op. cit., D.M. XXXIV, s.4, n.17-18, pp. 370-371.
(38) Ibid., D.M. XXXIV, s.4, n.34, p. 383.
(39) Ibid., D.M. XXXVI, s.3, n.8, pp. 646-647.

(40) SANTO TOMAS, Summa contra Gentiles, II, c.53
(41) SUAREZ, Op. cit., D.M. XXXIV, s.4, n.32, p. 381.
(42) Ibid. D.M. XXXIV, s.4, n.23, pp. 375-376.
(43) Ibid., D.M. XXXIV, s.4, n.24, p. 376.
(44) Ibid., D.M. XXXII, s.2, n.18, p.249.
(45) SANTO TOMAS, Quaestiones disputatae, De veritate, q.27, a.1, ad.8.
(46) SUAREZ, op. cit., D.M. XXXIV, s.4,n.24, p. 376.
(47) Ibid., D.M. XXXIV, s.4, n.27, p. 378.
(48) Ibid., D.M.,XXXIV, s.4, n.31, p.381.
(49) Ibid., D.M. XXXIV, s.4, n.28, pp. 378-379.
(50) Ibid., D.M. XXXIV, s.4, n.25, p. 376.
(51) Ibid., D.M. XXXIV, s.5, n.13, p. 396.
(52) Ibid., D.M. XXXIV, s.5, n.23, p. 402.
(53) Ibid., D.M. XXXIV, s.4, n.23, pp. 375-376.
(54) Ibid., D.M. XXXIV, s.4, n.38, p. 386.
(55) Ibid., D.M. XXXIV, s.4, n.37, p. 385.
(56) Ibid., D.M. XXXIV, s.4, n.36, pp. 384-385.
(57) Ibid., D.M. XXXIV, s.4, n.41, p. 387.
(58) Ibid., D.M. XXXIV, s.4, n.40, pp. 386-387.

CAPITULO CUARTO: LA INTERPRETACION DE SUAREZ DE LA CONCEPCION DE SANTO TOMAS.

(59) SUAREZ, op.cit., D.M. XXXIV, s.3, n.1, p. 340.
(60) Ibid., D.M. XXXIV, s.3, n.2, p. 341.
(61) Ibid., D.M. XXXIV, s.3, n.9, p. 346.
(62) Ibid., D.M. XXXIV, s.3, n.10, p. 347.
(63) Ibid., D.M. XXXIV, s.3, n.12, p. 349.
(64) Ibid., D.M. XXXIV, s.3. n.13, p. 349.
(65) Ibid., D.M. XXXIV, s.3, n.5, p. 343.
(66) Ibid., D.M. XXXIV, s.3, n.13, p. 350.
(67) Ibid., D.M. XXXIV, s.3, n.17, p. 353.
(68) SANTO TOMAS, Summa Theologiae, III, q.2, a.2.
(69) SUAREZ, op.cit., D.M. XXXIV, s.3, n.9, p. 247.
(70) Ibid., D.M. XXXIV, s.3, n.17, pp.353-354.

(71) Ibid., D.M. XXXIV, s.3, n.5, p. 343.
(72) Ibid., D.M. XXXIV, s.3, n.9, p. 347.
(73) Ibid., D.M. XXXIV, s.3, n.17, p. 354.
(74) SANTO TOMAS, Summa Theologiae, I, q.3, a.6.
(75) SUAREZ, op. cit., D.M. XXXIV, s.3, n.17, p. 354.

CAPITULO QUINTO: LA INTERPRETACION DE SUAREZ DE LA CONCEPCION CAPREOLISTA DEL SUPUESTO.

(76) SUAREZ, op. cit., D.M. XXXIV, s.3, n.16, p. 353.
(77) Ibid., D.M. XXXIV, s.3, n.16, p. 353.
(78) Francisco de SILVESTRIS FERRARIENSIS, Commentaria in Summa Contra Gentiles, (en S. Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici, Opera Omnia iuseu impensaque Leonis XIII, P.M. edita, ed. Leonina, Roma,1882-1948, vol. XIII) In I Contra Gentiles, c.21, n.I, 12, p. 64[a].
(79) Ibid., In II, Contra Gentiles, c.93, n.VII, p. 565[b].
(80) Ibid., In I Contra Gentiles, c.21, n.I, 12, p. 64[b] .
(81) SUAREZ, op. cit., D.M. XXXIV, s.4, n.17, p. 370.
(82) Eduardo HUGON, Le Mystere de L'Incarnation, Paris, Tequi, 1921, p. 178.
(83) Umberto DEGL'INNOCENTI, Il problema della persona nel pensiero di S. Tommaso, Roma, Libreria Editrice della Pontificia Universita Lateranense, 1967, p. 187.
(84) Ibid., p. 193.
(85) SILVESTRIS FERRARIENSIS, op. cit., In IV Contra Gentiles, (en ed. Leonina, vol. XV) c.43, n.I, 3, p. 146[a].
(86) SANTO TOMAS, Summa Theologiae, III, q.19, a.1, ad. 4.
(87) Idem., De natura materiae, c.7.
(88) Idem., Quaestiones Quodlibetales, Quodl. XII, q.5, a.5.
(89) SUAREZ, op. cit., D.M. XXXIV, s.4, n.2,3, pp. 358-359.
(90) Ibid., D.M. XXXIV, s.4, n.12, pp. 365-366.
(91) Ibid., D.M. XXXIV, s.4, n. 3, p. 359.
(92) Francisco P. MUÑIZ, El constitutivo formal de la persona creada en la tradición tomista, "La Ciencia Tomista" (Salamanca) 212 (1945)p.5-89, 219 (1946) pp. 201-293, pp. 46-47.

(93) SUAREZ, op. cit., D.M. XXXIV, s.4, n.8, pp. 363-364.
(94) Ibid., D.M. XXXIV, s.4, n.9, p. 364.
(95) Ibid., D.M. XXXIV, s.4, n.10, pp. 364-365.
(96) Ibid., D.M. XXXIV, s.4, n.11, p. 365.

CAPITULO SEXTO: EL MODO SUBSTANCIAL CAYETANISTA.

(97) Eduardo HUGON, Le Mystere de L'Incarnation, Paris, Tequi, 1921, pp. 176-177.
(98) Ibid., p. 176.
(99) Ibid., p. 177.
(100) Ibid., p. 178.
(101) Ibid., p. 177.
(102) Ibid., p. 179.
(103) Joseph GREDT, Elementa Philosophiae Aristotelico-tomisticae, vol. II, Barcelona, Herder, 1951 (ed. 9), p.128.
(104) Ibid., p. 127.
(105) Ibid., p. 130.
(106) Ibid., p. 131.
(107) Ibid., p. 130.
(108) Ibid., pp. 131-132.
(109) Jacques MARITAIN, Distinguir para unir, o los grados del saber, Buenos Aires, Desclée, 1947, p. 243.
(110) Idem., Tres reformadores, Buenos Aires, Editorial Excelsa, 1945, pp. 26-27.
(111) Idem., La defensa de la persona humana, Madrid-Buenos Aires, Studium, 1949, p. 55.
(112) Ibid., pp. 57-58.
(113) Ibid., p. 56.
(114) Idem., Tres reformadores, op. cit. pp. 28-29.
(115) Idem., La defensa de la persona humana, op. cit. p.49.
(116) Battista MONDIN, Il concetto di persona nella filosofia contemporanea, "Incontri Culturali" (Roma) 2-3, (1974), pp. 173-189.
(117) SANTO TOMÁS, Summa Theologiae, I, q.29, a.1, 2.

(118) Idem., Summa Theologiae, III, q.2, a.2.
(119) Idem., Quaestiones Disputatae, De Potentia, q.9, a.1,2.
(120) Francisco CANALS VIDAL, Historia de la Filosofía medieval, Barcelona, Herder, 1976, p. 236.

BIBLIOGRAFIA

La literatura sobre la metafísica de la persona no es muy numerosa, ocupando, por ello, muy poco espacio en los repertorios bibliográficos. Este índice, que no pretende suplir ninguno de ellos, contiene solamente las obras fundamentales para la investigación de la persona desde la perspectiva metafísica; todas ellas han sido empleadas en la elaboración de este estudio.

BAÑEZ, D.: Scholastica Comentaria in Primam Partem Summae Theologicae S. Thomae Aquinatis (ed. L. Urbano), vol. I. Madrid-Valencia, F.E.D.A., 1934.

BILLOT, L.: De Verbo Incarnato. Romae, Pontificia Universitas Gregoriana, 1942 (Ed. Octava).

BOECIO, M.S.: Liber de persona et duabus naturis, contra Eutychen et Nestorium. En: J.P. MIGNE, Patrologiae Cursus Completus, Paris, Vrayet de Surcy, 1847, T. LXIV, col. 1338-1354.

CANALS VIDAL, F.: Historia de la Filosofía medieval. Barcelona, Herder, 1976.

CANALS VIDAL, F.: Para una fundamentación de la Metafísica. Barcelona, Cristiandad, 1968.

CAPREOLO, I.: Defensiones Theologiae Divi Thomae Aquinatis (ed. Paban-Pegues), vols. I, V. Turin, Alfred Cattier, 1900-1908.

CAYETANO: Commentaria in De Ente et Essentia D. Thomae Aquinatis (ed. M.H. Laurent). Turin, Marietti, 1934.

CAYETANO: Commentaria in Summa Theologiae, I. En: S. Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici, Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII, P. M. edita, (ed. Leonina). Roma, 1882-1948, vol. IV.

CAYETANO: Commentaria in Summa Theòlogiae, III. En: S. Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici, Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII, P. M. edita, (ed. Leonina). Roma, 1882-1948, vol. XI.

CAYETANO: Commentaria in De Anima Aristotelis (ed. I. Coquelle). Roma, Angelicum, 1938.

DEGL'INNOCENTI, U.: Il problema della persona nel pensiero di S. Tommaso. Roma, Libreria Editrice della Pontificia Universitá Lateranense, 1967.

DUNS SCOTUS: Opus Oxoniense. En: Duns Scotus, Opera omnia (editio nova juxta editionem L. Wadding), 26 vols., Paris, L. Vives, 1891-1895. In I Sententiarum, In III Sententiarum, Quaestiones Quodlibetales.

FABRO, C.: L'obscurissement de l'esse dans l'école thomistae, "Revue Thomiste" (Paris) 58, (1958), pp. 443-472.

FRAILE, G.: El constitutivo formal de la persona humana según Capreolo, "La Ciencia Tomista" (Salamanca) 210, (1944), pp. 129-198.

FRANZELIN: Tractatus de Verbo Incarnato. Romae, Pontificia Universitas Gregoriana, 1902.

GARRIGOU LAGRANGE, R.: De personalitatem iuxta Caietanum, "Angelicum" (Roma) Oct.-Dic., (1944), pp. 410-460.

GARRIGOU LAGRANGE, R.: La síntesis tomista. Buenos Aires, Ediciones Desclée Brouwer, 1947.

GILSON, E.: L'Être et l'essence. Paris, J.Vrin, 1948.

GILSON, E.: Elementos de Filosofía Cristiana. Madrid, Rialp, 1969.

GREDT, I.: Elementa Philosophiae Aristotelico-thomisticae, vol. II. Barcelona, Herder, 1951 (ed. 9).

HUGON, E.: Tractatus Dogmatici, vol. II: "De Verbo Incarnato" Paris, Lethielleux, 1927 (ed. 5).

HUGON, E.: Le Mystere de L'Incarnation. Paris, Tequi, 1921.

JUAN DE SANTO TOMAS: Cursus Philosophicus Thomisticus (ed. B. Reiser). Turin, Mariatti, 1930-1937, (3 vols.).

JUAN DE SANTO TOMAS: Cursus Theologicus (ed. Benedictinos

de Solesmes). Paris-Tournai y Roma-Desclée, 1931-1953, (4 vols.).

LAURENT, M.H.: Introducción a Cayetano. En: Thomas de Vio, Card. Caietanus, Commentaria in De Anima Aristotelis (ed. I. Coquelle), Roma, Angelicum, 1938.

MARITAIN, J.: La defensa de la persona humana. Madrid-Buenos Aires, Studium, 1949.

MARITAIN, J.: Distinguir para unir, o los grados del saber. Buenos Aires, Desclée, 1947.

MARITAIN, J.: Tres reformadores. Buenos Aires, Editorial Excelsa, 1945.

MARITAIN, J.: Humanisme intégral. Paris, Aubier, 1936.

MONDIN, B.: Il concetto di persona nella filosofia contemporanea, "Incontri Culturali" (Roma) 2-3, (1974), pp. 173-189.

MUÑIZ, F.P.: El constitutivo formal de la persona creada en la tradición tomista, "La Ciencia Tomista" (Salamanca) 212, (1945), pp. 5-89, 219 (1946), pp. 201-293.

PITTERI, L.: La Persona umana, sua struttura ontologica nella filosofia di Tommaso d'Aquino. Pescara, Ferreti, 1969.

QUARELLO, D.: Il problema scolastico della persona nel Gaetano e nel Capreolo, "Divus Thomas" (Piacenza) 55, (1952), pp. 34-63.

QUILES, I.: La esencia de la Filosofía Tomista. Buenos Aires, Editorial Verbum, 1947.

SANCTI THOMAE AQUINATIS: Summa Theologiae (Textus Leoninus). Taurini-Romae, Marietti, 1950.

SANCTI THOMAE AQUINATIS: Summa Theologica (ed. Iosepho Pecci), 5 vols. Paris, Lethielleux, 1939 (Editio quarta).

SANCTI THOMAE AQUINATIS: Summa Contra Gentiles (Textus Leoninus). Taurini-Romae, Marietti, 1961.

SANCTI THOMAE AQUINATIS: Summa Contra Gentiles (editio leonina manualis). Romae, Desclée et Cie.-Herder, 1934.

SANCTI THOMAE AQUINATIS: Quaestiones duodecim Quodlibetales (editio VII Taurinensis), vol. 5. Taurini-Ramae, Marietti, 1942.

SANCTI THOMAE AQUINATIS: Quaestiones Disputatae, De Potentia (editio VII Taurinensis), vol. 1. Taurini-Romae, Marietti, 1942.

SANCTI THOMAE AQUINATIS: Quaestiones Disputatae, De Veritate (editio VII Taurinensis), vols. 3, 4. Taurini-Romae, Marietti, 1942.

SANCTI THOMAE AQUINATIS: Quaestiones Disputatae, De Spiritualibus Creaturis (editio VII Taurinensis), Vol. 2. Taurini-Ramae, Marietti, 1942

SANCTI THOMAE AQUINATIS: Quaestiones Disputatae, De Anima (editio VII Taurinensis), vol. 2. Taurini-Romae, Marietti, 1942.

SANCTI THOMAE AQUINATIS: Quaestiones Disputatae, De malo (editio VII Taurinensis), vol. 2. Taurini-Romae, Marietti, 1942.

SANCTI THOMAE AQUINATIS: Quaestiones Disputatae, De Unione Verbi Incarnati (editio VII Taurinensis), vol. 2. Taurini-Romae, Marietti, 1942.

SANCTI THOMAE AQUINATIS: In quattuor libros Sententiarum (ed. P. Mandonnet et M. F. Moos), 4 vols. Paris, Lethielleux, 1929-1947.

SANCTI THOMAE AQUINATIS: In Aristotelis Librum De Anima Commentarium (ed. A. M. Pirrotta), 1 vol. Taurini, Marietti, 1936 (2ª ed.)

SANCTI THOMAE AQUINATIS: In duodecim libros Metaphysicorum expositio (editio R.Cathala). Taurini, Marietti, 1926 (3ª ed.).

SANCTI THOMAE AQUINATIS: In librum Boethii de Hebdomadibus expositio. En: Sacti Thomae Aquinatis, Opuscula Omnia, (ed.P.Mandonnet), 5 vols. Paris, Lethielleux, 1927

SANCTI THOMAE AQUINATIS: De ente et essentia (ed. M. D. Roland-Gosselin). Paris, J.Vrin, 1926

SANCTI THOMAE AQUINATIS: De natura materiae (No admitida su autenticidad por P.Mandonnet y J. Perrier). En: Sacti Thomae Aquinatis, Opuscula Omnia, (ed. P. Mandonnet) vol. 5, Paris, Lethielleux, 1927.

SILVESTRIS FERRARIENSIS;F.: Commentaria in Summa Contra Gen

tiles, In I et II Contra Gent. En: Sancti Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici, Opera Omnia iussu impensaque Leonis XIII, P. M. edita, (ed. Leonina). Roma, 1882-1948, vol. XIII.

SILVESTRIS FERRARIENSIS, F.: Commentaria in Summa Contra Gentiles, In IV Contra Gent. En: Sancti Thomae Aquinatis. Doctoris Angelici, Opera Omnia iussu impensaque Leonis XIII, P. M. edita, (ed. Leonina) Roma, 1882-1948, vol. XV.

SUAREZ, F.: Disputationes Metaphysicae (ed. S. Rabade, S. Caballero y A. Puigcerver). Madrid, Gredos, 1963. Vol. V.

VERGA, E.: L'Immortalita del' anima nel pensiero del Card. Gaetano: Il Card. T. de Vio Gaetano nel quarto centenario della sua morte, "Rivista di Filosofia Neoscolástica" (Milan) 27, (1935), pp. 21-46.

VICENTE, L.G.: De notione subsistentiae apud Sanctum Thomam, "Divus Thomas" (Piacenza) 71, (1968), pp.397-422, y 72 (1969), pp.174-200.

INDICE DEL TOMO II

TERCERA PARTE

LA DOCTRINA CAPREOLISTA DE CAYETANO

CUARTA PARTE

LAS DOCTRINAS DEL MODO SUBSTANCIAL

